



# الحكمة المتعالية

شرح النظم (مختصر الحكيم)

للعلامة الكمال

تأليف

السيد محمد كاظم المصطفوي

## المقدمة الاولى:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا  
وسيئات أعمالنا وأفضل الصلوة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين  
محدث «ص» وآله الأطهرين الأطيبين.

وبعد: فإن للشعر والفلسفة علاقة، يدركها أهلها (أرباب الذوق) وهي  
مما يدرك ولا يوصف.

فعلى هذا الأساس أنشد العلامة الكبير الفقيه الوحيد والفيلسوف  
الموحد آية الله العظمى الشيخ محمد حسين النجفي (كمباني) أرجوزة في  
الحكمة المتعالية سقى لها بـ (تحفة الحكيم) وما أدراك ما تحفة الحكيم.  
أرجوزة جميلة أصبحت صحيفة من صحف مكرمة فلسفية وأنها لدى أولي  
الالباب في الجودة والجمال بأرفع المستويات وأسمى الأساليب فمن الجدير  
أن تكون تلك الأرجوزة مع الشرح الجميل محورة دراسية في الحوزات  
العلمية.

وأحمد الله الذي هداني سبيل التحقيق حول الأرجوزة خلال سنين  
متطاولة فما من كتاب فلسفي (الشفاء، الأشارات، التجريد، الشوارق،  
الأسفار، غرر الفرائد وغيره) إلا ولا حظتها وناقلت عنها بيانات سائدة في  
محاولة تبين محتوى الأشعار حتى نالت حد الكراسة.

فكاننا (المتون والأرجوزة) فتقاً فرتفتاها وتم التطبيق بين دفتي العمل  
والعقد ثم يتنا معاني الأشعار بعبارات واضحة كدراسة تمنح كفاً لمشكلة  
التفهم وفي نهاية المطاف أصبح العمل ككتاب جامع فأرجو أن يصبح ذلك  
الكتاب هدى للمتفلسفين واسئل الله من فضله أن يجعله من الباقيات  
الصالحات، والسلام على من اتبع الهدى

السيد محمد كاظم المصطفوي

## المقدمة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

١٢٩٦ - ١٣٦١

هو الشيخ محمد حسين ابن التاجر المعروف الحاج محمد حسن  
الاصفهاني الذي سكن الكاظمية المنتهي نسبه الى الحاج محمد  
اسماعيل الذي ارتحل من نخجوان الى اصفهان وسكن فيها.  
ومن أجل هذا لقب شيخنا بالاصفهاني، وإلا فهو نخجواني  
الأصل.

ولقب شيخنا أيضاً بـ (الغروي)، لأن الغري مسقط رأسه (وكانت  
ولادته فيه أول محرم سنة ١٢٩٦). ولأنه معهد دراسته ومهد نبوغه.  
وكان انتقاله ثانياً الى النجف الأشرف من الكاظمية في أول شبابه في  
أخريات العقد الثاني من عمره. وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل في  
الخامس من شهر ذي الحجة سنة ١٣٦١.

فقد توفي وهو ابن خمس وستين سنة، ودفن في الحجرة الملاصقة  
لعنارة الحرم العلوي الشمالية من الجانب الشمالي لها. وكان يوم وفاته  
يوماً مشهوداً في الغري، فأقيمت له عدة مجالس للفتحة في كبريات  
مدارس النجف الدينية وجوامعها، عدا المدن العراقية والایرانية.

\*\*\*

وقد سبق أن ترجمت لأستاذنا العظيم في مقدمة حاشيته القيمة  
على مكاسب الشيخ الأنصاري (قدس سره)، حينما طبعت سنة ١٣٦٣  
أي بعد وفاته بسنتين. ونشرت هذه الترجمة مرة أخرى - بعد اجراء

بعض التعديلات الطفيفة عليها - في مقدمة كتابه (الاجارة) المطبوع سنة ١٣٧٥ .

اما الآن - وقد طلب مني تقديم منظومته (تحفة الحكيم) هذه - فما أراني بحاجة إلى تكرار ما كتبته عنه سابقاً، وقد أصبح في متناول الجميع - وإنما المهم في هذه المقدمة أن نتحدث عن نفس هذه المنظومة الجليلة، وقد قلت عنها سابقاً في تلك المقدمة:

«وأعلى آثاره الفلسفية وأغلاها أرجوزته في الحكمة والمعقول (تحفة الحكيم) التي هي آية من آيات الفن، مع أسلوبها العالي السهل المستمع - جمعت أصول هذا الفن وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف النقاب عن أسرارهِ وأزاح الستار عن شبهاته».

«وإن دلت على شيء، فإنما تدل على أن ناظمها من أعظم فلاسفة الاسلام الذين لايسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والأصول وانقطع اليهما عن الظهور بالفلسفة».

واستشهدت بعد ذلك بعدة أبيات من الأرجوزة للتدليل على براعتها الفنية - ثم قلت بالأخير:

«فتأمل في هذا البيان الجزل، والاسلوب السهل، والتعبير الرصين عن أدق معاني الفلسفة، بغير تكلف، وبلغة سليمة ناصعة - ومن أين تمتد دلوك في هذا القليب تغترف الماء الزلال، بل الدر الثمنى - وما سقناه فإنما هو غيض من فيض».

وأعود الآن فأقول - بعد ١٤ عاماً ولا أزال على رأيي :- إن كل ما في هذه الأرجوزة العلمية هو من النظم المختار البارع في سهولة عبارته وجزالة بيانه، في حدود مايسعه نظم أرجوزة مقيدة بوزن

وقافية، مع مراعاة الاختصار والابجاز.

ومن النوادر جداً في الارجيز أن تبلغ بهذه السهولة والجزالة.

وإذا أردنا مقارنتها بمنظومة الحكيم المتأله الحاج هادي بن مهدي السبزواري المتوفى ١٢٨٩، فانا نجد الفرق عظيماً جداً.

وأعتقد أن الذي دفعه الى نظمها هو تلافى ما في أرجوزة السبزواري من ناحية الاداء والمادة العلمية، لتحل محلها عند طلاب الفلسفة، لأن في منظومة السبزواري من الخلل في الأداء وفي الألفاظ باختزالها واشتقالاتها وتعقيدها الشيء الكثير الذي كاد أن يستطها عن درجة الاعتبار والاستفادة.

وإذا قدر لأرجوزة استاذنا أن تشرح شرحاً يليق بها، فانها لاشك ستكون موضعاً للعناية بالدرس والتدريس، لما يلاقيه طلاب الفلسفة من العناء المرهق في تعقيد منظومة السبزواري وشرحها المزجي له، ذلك الشرح الذي زادها تعقيداً وغموضاً لم نعهده لكتاب آخر. لافي الفلسفة ولا في غيرها. وعلى الرغم من ذلك كله هو موضع اقبال الطلاب المبتدئين في دراسة الفلسفة، والسرفيما أعتقد هو اختصاره وجمعه لأصول الفن وسلامة أكثر آرائه الفلسفية.

فلذلك أجد من الأجدر أن تشرح أرجوزة استاذنا شرحاً واضحاً مختصراً لتحل محل منظومة السبزواري. وقد علمنا أن الحكيم الجليل استاذ هذا الفن المرحوم ميرزا مهدي الاشتياني (المتوفى ١٣٧٢) انبرى لشرحها، وهو موضع ثقة طلاب هذا الفن، ولكن الأجل لم يمهله لإكماله فقد انتهى به الى مبحث الوجود الذهني. ولو تم لكان له شأن كبير في دراسته.

وعسى أن يهيء الله تعالى من يتلافى هذا الأمر بعد نشر هذه



المنظومة، ليقرب هذا الفن إلى الافهام، ويريح طلابه من العناء وقتل الوقت الثمين فيما لا جدوى فيه: من حلّ عبارة، أو توجيه تركيب، أو تخريج لفظة - كما صنع الحكيم السبزواري في شرح منظومته - بلا ضرورة لذلك، ولا فائدة، حتى الفائدة من ناحية لغوية. ولو سلمنا جدلاً أن هناك فائدة لغوية، فانما هي على كل حال استطراد غير مرغوب فيه، ثم هي - بعد ذلك - إقحام لفن أجنبي في فن دقيق يربك فيه تسلسل الفكرة وأدائها، وفهمها بالأخير.

وتقديم هذه المنظومة للنشر - الآن - هو باكورة العمل للأستفادة منها، وأول خطوة لتهيئة شرح جدير بها. فاني لأرجو - اذ تصبح في متناول الجميع - ان يتسابق علماء هذا الفن الذين يعنيههم امر طلابه الى شرحها شرحاً واضحاً سهلاً، فيمكث ماينفع الناس في الأرض ويذهب الباقي جفاء.

مركز تحقيق كتب التراث  
\*\*\*

٣ ذي القعدة سنة ١٣٧٧

محمد رضا المظفر

## بسم الله الرحمن الرحيم

بأمره الكل اليك المنتهى	لك الجلال والجمال والبها
يا مبدع العقول والأرواح	ومنشئ النفوس والاشباح
كل لسان الكل عن ثنائك	وضل في بيداء كبريائك
أنت كما أنشيت يارب على	نفسك لا أحصي ثناءً ولا
صل على فاتح باب الرحمة	وخاتم الرسل تهت الأمة
معلم الحكمة والكتاب	وقائد الخلق إلى الصواب
وآله الغرّ الولاة السادة	في ملكوت الغيب والشهادة

\*\*\*

وبعد حمد الله حق حمده	يقول عبد الله وابن عبده
(محمد) هو (الحسين) النجفي	عامله الله بلطفه الخفي
فضيلة الحكمة في العلوم	تعرف من فضيلة المعلوم
وكيف وهي عند اهل المعرفة	معرفة الواجب ذاتاً وصفه
وصنعه من أمره وخلقه	وجمعه لكل بعد فرقه
وهذه منظومة في الحكمة	حاوية اصولها المهمة
وانها لدى النفوس الملهمه	صحيفة من صحف مكرمه
وهو كتاب احكمت آياته	وفصلت بالحق بيناته
وفيه من لطائف المعارف	ما هو قرة لعين العارف
وكيف والمنعوت فيها الحق	والحق باتباعه أحق
وستها به (تحفة الحكيم)	معتصماً بالواهب العليم

## تعريف الوجود

قال العلامة الطوسي: الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين (كما عن المتكلمين) او الذي يمكن ان يخبر عنه وتنقيضه (كما عن الحكماء) او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ، اذ لاشيء اعرف من الوجود، وقال العلامة الحلبي في شرح هذه الكلمات: ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لاشيء اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه (١).

ان مناط التحديد هو كون المعرف ماهية مركبة من الجنس (الجزء الاعم من المعرف) ومن الفصل (الجزء المساوي للمعرف) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق.

واما الوجود فهو بسيط لا اجزاء له من الجنس والفصل حتى يعرف بها ولا شيء اعم منه (كالحيوان بالنسبة الى الانسان) حتى يكون صالحاً للتحديد فاذن لا يمكن تعريف الوجود بالحد وكذلك بالرسم لأن الرسم يتحقق بالعرضي والعرضي يترتب على الماهية فيما ان الوجود ليس بالماهية لم يكن له عرضي فلا يكون له تعريف بالرسم كما قال الحكيم السبزواري: ولا يمكن التعريف بالرسم لأن الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي مقسمها شيئية المهيمة و (اقما) الوجود وعوارضه ليست من سنخ المهيمة. ثم افاد الحكيم السبزواري وجهاً آخر تجاه عدم امكان التعريف فقال:



ولأن المعرفة لا بد أن يكون أظهر واجلي من المعرفة ولا يكون أظهر من الوجود (١).

وللمناطق توضيح حول الموضوع لا بأس بذكره وهو أن المعرفة في التعريف بالحد يكون من الذاتيات وفي التعريف بالرسم يكون من لوازم الذاتيات أما المعرفة في التعريف بالحد إذا كان مبيتاً للحقيقة فهو تعريف بالحد الحقيقي وأما إذا كان مشيراً إلى الحقيقة بوجه من الوجوه فهو تعريف بالحد الاسمي وكذا التعريف بالرسم فإذا كان المعرفة مبيتاً للحقيقة ومعرفاً لها فهو تعريف بالرسم الحقيقي وأما إذا كان مشيراً ومرسماً للحقيقة فهو تعريف بالرسم الاسمي (٢).

وأما التعريف اللفظي فلا يكون من التعريف بل هو بحسب الحقيقة ترجمة للكلمات كما قال المحقق القوشجي: وما أحسن ما قيل أن التعريف اللفظي (يختص) بالمباحث اللفوية والاسمي (يختص) بالمباحث العلمية (٣).

الحد كالرسم لدى التحقيق يوصف بالاسمي والحقيقي

المعنى :

التحقيق أن الحد كالرسم يتصف بالحد الاسمي والحد الحقيقي.

وليس للوجود معنى ماهوي وان شرح اللفظ شأن اللفوي

المعنى :

ولا تكون للوجود حقيقة هي الماهية (معنى ماهوي) حتى تقع معرف له

(١) غرر الفرائد: ص ٩

(٢) دهر خر: ١٤٤

(٣) الشوازي: ص ١٦

وان شرح لفظ الوجود بما يخبر عنه او بالثابت العين، يكون من باب المباحث اللغوية فلا يكون بتعريف حقيقي ولا اسمي.

فليس مفهوم الوجود يعرف إلا بلفظ هو منه اعرف

المعنى:

فان مفهوم الوجود كما قالوا من اعرف الاشياء فلا يعرف إلا باللفظ (كالثابت العين وغيره) الذي كان الوجود اعرف منه فلامجال لتعريف مفهوم الوجود أصلاً.

وكنه يعرف بالشهود لاغير كالرسوم والحدود

المعنى:

وكنه الوجود (وهو الحقيقة البسيطة النورية التي هي منشأ للآثار) يعرف بيان بواسطة المشاهدة العينية لآثاره الوجودية ولا يعرف من غير هذا الطريق كالتعريف بالحد والرسم لانه ليس للتعريف بالحد والرسم على الوجود سبيل.

بل تستحيل صورة علمية في النفس للهوية العينية

المعنى:

بل يقال انه لا يمكن ان توجد صورة علمية من الوجود الخارجي مع اثاره العينية في الذهن وعلى هذا الاساس يصبح تعريف الوجود بالمفاهيم الذهنية من المحالات العقلية.

كما قال الحكيم السبزواري اذ لو حصلت (حقيقة الوجود) في الذهن فاما ان يترتب عليها اثارها فلم يحصل في الذهن اذ الموجود في الذهن مالا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه واما ان لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأة الآثار (١).

## اصالة الوجود

لا ريب في ان لكل ما وجد في عالم الكون وجود (ضد العدم) وماهية (حدود الوجود) واثما الكلام في ان الاصل (الحقيقة - منشأ الاثار) هل هو الوجود أو الماهية؟

اختلف فلاسفة المشائي والاشراقي في هذه المسئلة فذهب المشائي الى اصالة الوجود والاشراقي الى اصالة الماهية ولكل من الطرفين براهين واتجاهات اما المشائيون واتباعهم في هذه الفكرة فذكروا عدة براهين:

الاول: ان الخروج عن حد الاستواء بين الوجود والعدم لا يكون الا بواسطة الوجود لأن الماهية من حيث هي ليست الا هي قال الحكيم السبرولاري: باتفاق المربعين الماهية من حيث هي ليست الا هي وكانت بذاتها متساوية السبة الى الوجود واعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودة (١).

يختص بالوجود طرد العدم اذ ماسواه عدم او عديمي

المعنى:

ان طرد العدم والاخراج عن حد الاستواء يختص بالوجود وحسب لأن ماسوى الوجود لا يكون الا عدم صرف (نقض الوجود ... عدم لمطلق) او امر عديمي (الماهية).

قد يقال ان الماهية باعتبار اكتساب الحيشة عن العلة و الجاعل تصبح

مصادقاً لحمل الموجود وبهذا يخرج عن حد الاستواء كما قال الحكيم السبزواري: وقول الحشم نَ المهية من حيث هي وان كانت هي حد الاسواء الا انها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصادقاً لحمل الموجود (فاجاب انه) خالي عن التحصيل اذ بعد الانتساب ان تفاوتت حالها فما به التفاوت هو الوجود (الى ان قال) وان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب (١).

فالتحقيق ان مجرد انتساب الماهية الى العلة لا يكون مناط طرد العدم البديل بأن يكون نفس الانتساب هو المخرج عن حد الاسواء بحو شيت جاب الوجود وطرد العدم البديل لذلك الوجود فلا يكون طارد العدم الا الوجود.

وليست العلة للمعلول مساط طرد العدم البديل

المعنى:

ولا يكون مناط طرد عدم البديل للوجود (العدم الخاص) هي العلة والجاعل بل الطارد انما هو الوجود فقط.

الثاني: انه بشرط الوحدة بين الموضوع والمحمول في الحمل ولا يتحصل ذلك الا على اساس اصالة الوجود لأن الماهية مظهر الكثرة وشأنها الاختلاف فلا يوجد الوحدة على اساس اصالة المهية قطعاً كما قال الحكيم السبزواري: لو لم يكن الوجود اصيلاً لم يحصل وحدة اصلاً لأن المهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف (الى ان قال) واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوية كالانسان كاتب (٢). وبما انه نرى الاتحاد

(١) غرر الفوائد: ص ١٣

(٢) غرر الفوائد: ص ١٣-١٤

بالوحدان فكشف عن الوحدة التي هي من آثار الوجود، أصالة الوجود وأما على أساس أصالة الماهية فيكون حيثة الانسان غير حيثة الكتابة فلا يتحقق الوحدة في الين ولا الانحاد.

وهو مدار الوحدة المعنوية في الحمل بل كانت به المغايرة

### المعنى:

والوجود يكون ساطع الوحدة المعنوية في حمل شيء على شيء بل تكون المغايرة والكثرة أيضاً بواسطة الوجود بمعنى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. لأن ماهو منأ الآثار أتما هو الوجود فحسب وأما لماهية فلا تكون إلا امرأ اعتبارياً.

الثالث: ان لتوحيد مطلقاً لا يتحقق إلا بواسطة أصالة الوجود قال الحكيم السروازي ولم يسم مسألة التوحيد التي هي اس المسائل لا توحد الذات لانه اذا كانت المهيمة صلاً لا يكون من الواجبيين لمفروض مانه الاشتراك حتى يتركب كل مهما ممانه الاشتراك وما به الامتياز لأن المفروض ان ذاتهما المهمة والمهياب مخالقات بالذات فلم نسهم استدلالهم على التوحيد بلروم التركيب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان لوجود اعتبارياً لا يمكن ان يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة ولا هي مع الداء المقدسة الوحوية واحدة اذ المفروض ان لاجهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متعايرة (الى ان قال) ولا توحيد فعل الله وكلمه لانه على هذا لم يكن الصوادر الا المهيات لمتخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو وبما في حقها اين المجرد من المادي و... اين السماء من الارض واين الانسان من الفرس وهكذا فابن وحه الله لواحد المشار اية

بقوله تعالى «ايضا تزلوا فثم وجه الله» . . . . بحلاف ما اذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عيه اصلاً فانه يتوافق فيه المتخالفات وينشارك فيه المتمايزات وهو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلمته ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات الفعلية (١).

ومركز التوحيد ذاتاً وصفة      وفعلًا ايضاً عند اهل المعرفة

المعنى:

ويكون مركز توحيد الذات مع الصفات الذاتية وتوحيد الصفات الذاتية بيسها هو الوجود وايضاً يكون مدار الوحدة في صفات الباري الفعلية هو الوجود عند العرفاء كما قال تعالى «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر» .  
الرابع: انه يتحقق الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني باعتبار الاثر فلو كان لاصل هو الماهية لما كان الاختلاف بين الوجودين لأن الماهية موجودة في الخارج والذهن بلافق بينهما كما قال الحكيم السبزواري: ان الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الاثار المطلوبة منها وفي الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هي الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي والذهني والتالي باطل (بالوجدان) فالمقدم مثله (٢).

وكونه مطابق العنوان      بالذات عين الكون في الاعيان

المعنى:

(١) غرر القرائد: ص ١٤-١٥

(٢) غرر القرائد: ص ١١



ويلزم كون الوجود مطابقاً للعنوان بالذات (الكون الذهني) نفس كونه في الخارج في ترتب الآثار لأن الماهية محفوظة في الوجودين بلا فرق.

وليس في ثبوته لذاته غناء عن جميع حثييات

المعنى:

والوجود في ثبوته لذاته على ما هو شأنه لا يكون غنياً عن جميع الحثييات  
الذهنية والخارجية حتى لم يتواجد الفرق بين الوجودين.

## اشترك الوجود

ان الوجود مشترك معوي بين الماهيات قال صدر المتألهين: اقا كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من الماسة والمشابهة ما لا يحد مثلها بين موجود ومعدوم (١). فعليه لايحتاج الامر الى ذكر الدليل ومع ذلك استدل عليه الحكماء والمتكلمون بوجوه:

منها ما قال العلامة الطوسي: ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها (٢). فان التقسيم يلزم وجود المقسم في جميع الاقسام كما هو واضح واذن يكون التقسيم دليلاً على الاشتراك.

الحق ان صحة التقسيم علامة الشركة في المفهوم

المعنى:

التحقيق ان علامة الاشتراك في المعنى (المشترك المعنوي) هي صحة التقسيم.

ومن هنا ما قال العلامة الطوسي: ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحد (٣). ان نقيض الواحد واحد بالضرورة والاّ اذا كان نقيض الواحد كثيراً متعدداً لزم ارتفاع النقيضين.

ووحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً نقيض الواحد

---

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٧

(٣) تجريد الاعتقاد: ص ٧

## المعنى:

ويكون وحدة الفيض للوجود وهو لعدم (الواحد) احسن دليل وخير شاهد على وحدة الوجود وكونه مشتركاً بين الجميع فاذا كان العدم واحداً يكون نقيض الواحد وهو الوجود ايضاً واحداً وهو المطلوب.

ومنها ماقال العلامة الطوسي. انا قد نجزم بوجود ماهية وسرد في خصوصيتها مع بقاء الجزم بالوحد فانا اذا شاهدنا اثرأ حكماً بوجود مؤثره قادراً اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتحدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول ببقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية يدل على الاشتراك (١).

ولا يزول القطع بالوجود بالشك في ماهية الموجود

## المعنى:

ان العلم بالوحد لا يروى بواسطة الشك والتردد في خصوصيات الماهية.

ومنها ماقال الحكيم السبزواري: ان كلاً من الوجودات الافقية والانفسية آية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال في كتابه المجيد «سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» وعلامة الشيء لاتبائنه من جميع الوجوه بل يكون كالشيء من الشيء وهل يكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لما كانت آياته تعالى والحال ان الموجودات بما هي موجودات آيات له تعالى مسطورة

في كتابه (١).

فالصحيح ان عالم الخلق كله منسرج تحت عنوان الآفة ومكون الجامع الوجودي بين جميع المخلوقات هي الآفة وهي بهذا المناط (الوحدة) تصلح ان تكون اثرأ للمؤثر الواحد بالذات لأن الكثير بالذات لا يصلح ان يقع اثرأ للواحد بالذات كما هو معلوم.

وليس مافي الكون الا آفة      والاتحاد مقتضى الحكاية  
اذ لاتحاكى كثرة بالذات      عن واحد في الذات والصفات

المعنى:

وليس كل مافي عالم الكون من الموجودات الا آفة الباري تعالى ويكون اتحاد كل الموجودات في مفهوم الآفة مقتضى حكاية الخلق الواحد عن الخالق الواحد لأن الكثير بالذات لا يحكى عن الواحد بالذات والصفات.  
قال ابو الحسن الاشعري وغيره: ان في القول باشتراك المعنوي يلزم محذور مشابهة المخلوق للخالق وهو محال (٢). وفيه ان محرد الاشتراك في المفهوم لا يوجب المشابهة بعد مائت ان الوجود حقيقة ذات التشكيك فالمراتب محفوظة بين مايساهى ومالايساهى فاين التراب ورب الارباب.

وليس في الشراكة من تشبيه      والظل لا يبلع شأن ذبه

(١) غرر المرائد: ص ١٦

(٢) غرر المرائد: ص ١٦

## المعنى:

وليس يلزم على القول بالاشتراك المعنوي في الوجود من تشبه المخلوق مع الخالق كيف والمراتب محفوظة ولا يمكن أن يبلغ الظل (الخلق) شأن ذي الظل (الخالق).

## زيادة الوجود على الماهية

التحقيق أن الوجود غير الماهية مفهوماً بالحمل الاولى ويتحد معها مصداقاً بالحمل الشايع كما قال صدر المتألهين: والماهية متحدة معه (الوجود) ضرباً من الاتحاد (مصداقاً) ولا نزاع لاحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين (٢).

لا ريب في زيادة الوجود	معنى على الماهية الموجود
وإنما الوحدة والعينية	في الذهن والخارج في الهوية

## المعنى:

لا شك في مغايرة الوجود (المعبر عنها بالزيادة اصطلاحاً) مع الماهية مفهوماً وإنما تكون الوحدة بين الوجود والماهية في الذهن وفي الخارج وجوداً (في الهوية). واستدل على المغايرة بعض الفلاسفة بأربعة وجوه:

الاول: الاستدلال بصحة السلب قال الحكميم السبزواري: يصح سلب

الوجود عن الماهية (فيقال الانسان معدوم والفرس معدوم) ولا يصح سلبها عن نفسها ولا سلب ذاتياتها عنها فليس عيناً ولا جزءاً لها (١).

**الثاني:** الاستدلال بان اثبات الوجود لماهية يفترق الى الدليل فاذا كان الوجود عين الماهية لما كان مفترقاً الى دليل الاثبات بل كان مجرد تصور الماهية كافياً لاثبات الوجود كما قال الحكم السبزواري: ان الوجود عارض الماهية لافتقار حمله اي حمل الوجود على الماهية الى الوسط... كما عرّفه الشيخ: فقولنا العقل (ماهية من الماهيات) موجود معتبر (هذا لحمل من الوجود على الماهية) الى دليل وحمل الماهية (على الماهية) او (حمل) ذاتياتها (على الماهية) غير مفترق اليه (الى دليل الاثبات) لأن ذاتي الشيء يتن الثبوت له فليس (الوجود) عيناً ولا جزءاً لها (٢).

لسلبه عنها بسلب ذاتي ولافتقاره الى الاثبات

**المعنى:**

ان التباين بين الماهية والوجود يكون لصحة سلب الوجود عن الماهية على نحو السلب الذاتي (السلب المفهومي) ويكون لأجل ان اثبات الوجود للماهية يحتاج الى الدليل وهو منفي في المقام.

قال الحكم السبزواري: وبعبارة اخرى بعد التعامل الشديد في تغذية الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الاولى الذاتي وجوداً وان كانت بالحمل الشايع الصناعي وجوداً (٣).

(١) غرر الفرائد: ص ١٨

(٢) غرر الفرائد: ص ١٨-١٩

(٣) غرر الفرائد: ص ١٨



والسلب لا ينفي سوى العينية      لصحة السلب مع الجرئية  
ومورد البحث هي الشخصية      فيبطل الشايع بالكلية

### المعنى:

إن صحة السلب في المقام لا تنفي إلا الوحدة التامة (لصحة سلب الكلّي مع الموجبة الجرئية فيجتمع سلب الكل مع ايجاب الجزء) ويكون مورد البحث هنا هو الذات والشخصية فاذن يصح السلب بالحمل (الاولى الداتي واما سلب الوجود عن الماهية بنحو الحمل الشايع فيكون باطلاً مطلقاً لأن لوجود نفس الماهية بالحمل الشايع.

الثالث: انفكاك الماهية عن الوجود قال، لحكم السبزواري: تعقل الماهية كمهيء المثلث وتغفل عن وجودها، الحارحي والدهي (١).

ولا انفكاكها لدى التعقل      عن الوجوديس بلا تعمل

### المعنى:

وتكون المغايرة بين الوجود والماهية لأجل انفكاك لماهية عن الوجود الذهني والحارحي عند تعقل نفسها بلا تكلف واعمال نظر في الانفكاك. الرابع: لزوم اتحاد كل المهيئات ولزوم التسلسل اما لزوم الاتحاد، قال الحكيم السبزواري: للزوم اتحاد كل المهيئات لو كان الوجود عباً لها لأنه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اولياً. وقال المحقق الآملي شرحاً لهذه الكلمات: لو كان الوجود مع كونه معنى واحداً .. عيناً للمهيئات لاتحدب امهيئات و(عليه) لم يتحقق المغايرة ذاتية بين

ماهية ومهية اخرى ضرورة ان مهية الانسان حيثئذ متحدة مع مفهوم الوجود ومهية الفرس ايضاً متحدة مع مفهومه فيلزم اتحاد مهية الفرس مع مهية الانسان لأن المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء والتالي باطل بالضرورة ضرورة تغاير المهيئات بعضها مع بعض تغايراً ذاتياً (١). واما لزوم التسلسل قال الحكيم السبزواري: بيان اللزوم انه على هذا (على كون الوجود جزءاً للماهية) كان لها جزء آخر موجود لا متناع تقوم الوجود بالمعدوم فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءاً للجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجراء المهية الى غير النهاية (٢).

ثم اتحاد الكل ليس بعقل      الا محالاً وكذا تسلسل

المعنى:

وفي ختام المسئلة يقال ان لازم العينية هو اتحاد كل المهيئات واتحاد الكل لا يعقل الا على نحو المحال وكذا التسلسل اللازم للوحدة مستحيل كما اشبعنا الكلام فيهما.

(١) درر المرآة: ج ١ ص ٥٥

(٢) عرر المرآة: ص ١٩

## الواجب لاماهية له

قال صدر المتألهين: ان واجب الوجود استه ماهيته بمعنى انه لاماهية به سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلاً فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود وهو كونه في الالعيان (١). فان الواجب تعالى صرف الوجود ومحض الذات فلا يكون في الواجب وجود وماهية.

ليس لذات الحق حد ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي

المعنى:

ان لذات الحق تعالى ليست ماهية وحدود بل يكون ذاته المقدسة نفس وجوده القوي العزيز.

والا لو كان للباري تعالى ماهية غير الوجود ليلزم الدور او التسلسل وذلك لانه على اساس المغايرة يقال ذات ووجود فعلية يعرض الوجود للماهية (الذات) طبعاً والعرضي (الوجود على المفروض) يعمل كما ان الذات لا يعمل فيحتاج انعارض (الوجود) الى العلة ويكون معروض الوجود وهو الماهية علة الوجود الذي هو العارض ولما كان الوجود عارضاً كان معلولاً ولما كان معلولاً للذات (الماهية) فليكن للماهية وجود لضروره بحقي وجود العلة قبل وجود المعلول وبعد ذلك ان كان الوجود المقدم (وجود لعله) عين الوجود المؤخر (وجود المعلول) يلزم تقدم الشيء على نفسه وانما اذا كان وجود المقدم (وجود العلة - الماهية) غير وجود المؤخر (وجود المعلول) سفل

الكلام الى ذلك الوجود المقدم والمفروض ان ذلك الوجود ايضاً عارض وبما انه عارض يكون معلولاً يحتاج الى علة موجودة (ذات وجود) وهي الماهية وهكذا الى عا لانهاية له.

والعرضي دائماً يعلل فيلزم الدور او التسلسل

المعنى:

ولو كان الوجود غير الماهية يكون عارض عليها والعارض كيفما كان يحتاج الى العلة فيكون لازم هذا العروض هو الدور او التسلسل.

## حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

التحقيق ان الوجود حقيقة واحدة ذات التشكك له مراتب بحسب  
النقص والكمال والشاهد على وحدة الوجود هو وحدة المعنى كما هو من  
البديهيات ومثلوا له بوحدة النور مع اختلاف المراتب به شدة وضعفها.

حقيقة الوجود حقاً واحدة      ووحدة المعنى عليها شاهدة

المعنى:

ان حقيقة الوجود واحدة على التحقيق وشاهد عليه وحدة مفهوم الوجود،  
واعلم ان وحدة الوجود لا تكون من الوحدة الجسدية والنوعية وعيرهما  
بل الوحدة تكون من الوحدة الحقة.  
قال صدر المتألهين: ان وحدته تعالى ليست وحدة عددية الى ان يذكر  
عشر وحدات ونفيها فقال: وانما وحدته تعالى وحدة حقيقة حقة صرفة  
لا يشوبه كثرة ولا يخالطه تعدد وهي وحدة حقيقة الوجود الذي لا يشوبه العدم  
والقصور.

وليست الوحدة ماهوية      جنسية نوعية صنفية  
وليست الوحدة ايضاً بالعدد      بل هي ظل وحدة الحق الأحد

المعنى:

ان وحدة الوجود ليست عبارة عن الاتحاد في الجنس او النوع او  
الصنف بل الوحدة تكون وحدة حقة في ظل وحدة الحق الأحد.  
بمعنى ان وحدة الوجود تنبثق عن وحدة الصرفة فتكون الوحدة في ضوء  
الوحدة الحقة كما قال صدر المتألهين: ان الوجودات هويات بسيطة وان

حقيقة الوجود ليس بمعنى حسياً ولا نوعاً ولا كلياً مطلقاً (١). ويكون له مراتب مع بساطته قال الحكيم السبزواري: حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها بحسب اصل تلك الحقيقة فان كل مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً من اصل الحقيقة والشدة وكذا (٢).

وهي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها معيطة

المعنى:

ان حقيقة الوجود مع وحدتها بسيطة تكون لها مراتب من الكمال والقص تحيط حقيقة الوجود بتلك المراتب. ثم لا يخفى ان ههنا اقوال ثلاثة:

الاول: ماهو التحقيق وهو القول بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة كما قال الحكيم السبزواري: وبما ان مابه الامتياز في شيئية الوجود عين مابه الاتفاق لبساطته لافي شيئية الماهية وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر، تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة (٣).

وما به التشكيك والنشريك عين الوجود مابه شريك

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٥.

(٢) غرر الفرائد: ص ٢٣.

(٣) غرر الفرائد: ص ٢٣-٢٤.



ويكون ما به الامتياز (التشكيك) عين الوجود كما ان ما به الاشتراك (الاتحاد والتشريك) هو عين الوجود، ولا يكون للوجود شريك في هذا الامر بان يكون ما به الاشتراك هو الوجود وما به الامتياز شيء آخر (شريك الوجود) بل يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

والثاني: ما عن المشائين بان افراد الوجود حقايق مختلفة قال الحكيم السبزواري:

وعند مشائبة حقايق تباينت وهو لذي زاهق

المعنى:

فقال: بيان ذلك انه لو انتزع مفهوم واحد (الوجود) من اشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيراً والتالي باطل بالضرورة فا المقدم مثله (١).

وقيل بل حقايق متغايرة ووحدة الكثير منه ظاهرة

المعنى:

وقيل (والعائل هو المشائي) ان الوجود لا يكون حقيقة واحدة بل يكون حقايق متغايرة متكررة وفيه ان الظاهر من هذا القول واللازم منه وحدة الكثير، وهو باطل بالضرورة وهي عبارة عن انتزاع الوجود الذي هو العنوان الواحد من الافراد المختلفة.

الثالث: ما عن المتكلمين وهو ان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيه اصلاً وليس له سوى الحصص الدهنية قال الحكيم السبزواري: هي (الحصص)

مفهوم الوجود المطلق متفاوت عندهم بمجرد عارض الاضافة الى مهية مهية فالوجود عندهم اعتباري (١).

ومن يقول انها ذات حصص      فليس بالمعنى الاعم بل اخص

المعنى:

ومن يقول من المتكلمين ان حقيقة الوجود ذات حصص لا يكون المراد هو الحصص بالمعنى الاعم (حقيقة الوجود المنبسط والوجودات الخاصة) بل المراد، الحصص بالمعنى الأخص (الوجودات الخاصة) كما قال الحكيم السبزواري: وحصصه افراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالمبيض المقدس وانحاء الوجودات الخاصة (٢). وقال المحقق الآملی: شرحاً لهذه الكلمات: قوله - حقيقة الوجود - وهي الفرد العام والمطلق بالاصطلاح العرفاني\* (الى ان قال) وقوله انحاء الوجودات عطف على قوله حقيقة فيكون بياناً لافراد الوجود والمراد بها افراده الخاص والمقيد بالاصطلاح الذوقي (٣).

لانها في هذه الطريقة      تجليات نير الحقيقة

المعنى:

لان الحصص في طريقة المتكلمين تجليات من نور الانوار (نير الحقيقة)

(١) غرر المرائد: ص ٢٦

(٢) غرر المرائد: ص ٢٠

(٣) غرر المرائد: ج ٣ ص ٢٠٣

في انحاء الوجودات الخاصة.

كما قال الحكيم السبزواري بعد التوجيه: ومرادهم بخصه التجليات التي لا تستلزم تكثرأ في المتجسأ الا في النسب كما قالوا لانكثر في مفهوم الوجود الا بمجرد عارض الاضاه (١).

---

(١) عرر المرائنة ص ٢٧

## اثبات الوجود الذهني

قال صدر المتألهين: قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على ان للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً اخر عتر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مُظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية (١).

فمن المعلوم ان لكل شيء وجود عيني يترتب عليه الآثار ويسمى بالوجود الاصيل وله وجود ذهني يسمى بالوجود الظلي ولا يترتب عليه الآثار وبحسب الحقيقة يكون الوجود الذهني ظلاً للوجود العيني.

للشيء نحوان من الظهور      فمنه عيني ومنه نوري

المعنى:

ان لكل شيء يكون نحوان من الوجود والظهور فمن الوجود ماهو عيني خارجي ومن الوجود ماهو صورة نورية في الذهن ولا مادة له فيه. واستدلوا على اثبات الوجود الذهني بعدة وجوه:

الاول صحة الحكم الايجابي على المحال والمعدوم قال صدر المتألهين عند ذكر الادلة: الطريقة الاولى انا قد تصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع القيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذا ليس في الخارج فرضاً بياً فهو في الذهن (٢).

---

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٣

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٨

## وليس للمحال والمعدوم مطابق في خارج المفهوم

المعنى:

وليس في الخارج مصداق راثر من المحال والمعدوم سوى ماهو المفهوم في الذهن ويحكم على هذا المفهوم الذهني حكماً إيجابياً والحكم يرشدنا الى وجود الموضوع لان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت مثبت له (القاعدة الفرعية).

الثاني، تصور الصرافة فانها لا توجد في الخارج فيكون موطنها الذهن قال الحكم السبزواري: ان صرف كل حقيقة باسقاط اصافته عن كل ماهو غيره من الشوائب الاجنبية واحد كاليابض فانه اذا سقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها ومن اللواحق ازمان والمكان والجهة وغيرها مما لجمعه بالذات وبالمرض كان واحداً (١).

الثالث: تصور الكلية فان الكلية تتصور في الذهن ولا تتحقق في الخارج فلا تكون الكلية الا من الوجود الذهني قال صدر المتألهين: اتنا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلاً باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع افراد المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلاث مسارية لغائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الفريرة الانسابية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجوداً آخر هو الوجود الذهني (٢).

(١) عرر المرائد: ص ٢٨-٢٩

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢١٩-٢٢٠

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفة والكلية

المعنى:

كما أن الحكم على المحال والمعلوم دليل على الوجود الذهني كذلك تصور عوارض الماهية من الصرافة (صرف الياض) والكلية (الإنسان الكلي) فإن هذا التصور لا يكون إلا في الذهن.

فالعلم بالكل وجود الكل في النفس لكن بوجود ظلي

المعنى:

فإن العلم المتعلق بالكلية يكون على أساس وحدة العلم والمعلوم هو (العلم بالكل) بنفسه وجود الكل في النفس ولكن هذا إنما يكون بالوجود الذهني.

وبعد ما فرغنا عن ذكر الأدلة (المقتضى) نتعرض للاشكالات التي (المانع) ذكرها حول الوجود الذهني وهي على ما يلي: منها أن الحكم على الكلي المعدوم كقولنا كل عنقاء طائر وكقولنا بحر زبيق بارد بالطبع، إيجاب على المعدوم وهو غير معقول كما قال المحقق الأبهجي بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد: أن هذا داخل في الوجه الثاني (الذي تمسك فيه بالحكم الإيجابي على المعدوم) (١).

ويجاب عنه بأن فرض الوجود نحو من الوجود فلا يكون الحكم على الوجود المفروض حكماً إيجابياً على المعدوم فالصدر المتألهين: أن القضايا



التي حكم فيها على الاشياء الممسعة الوجود عمليات غير سية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور (١).

وليس الاعتبار بالمفهوم في الحكم ايجاباً على المعدوم

المعنى:

وليس في الحكم على المفهوم الاعتباري الفرضي ايجاباً على المعدوم.

بل اعتبار الفرض والتقدير وانه نحو من الحضور

المعنى:

بل يكون الاعتبار هو اعتبار الفرض والتقدير وان هذا الفرض والتقدير نحو من الوجود والحضور الذهني

ومنها اندراج المقولات المتباينة تحت مقولة واحدة كما قال صدر المتألهي: ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كميّات فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف (٢). وذلك لأن الموجود في الذهب إنما يوجد بمهيته التي كانت له والا فلا معنى للوجود الظلي.

قال المحقق الآملي: الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس مهية الشيء الذي يتصور فاذا تصورت زيدا مثلاً فهمية زيد المتصور هي المتصور

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣١٢

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٧٧

لا شيء آخر (١) - ف عليه يلزم اندراج المقولات تحت مقولة الكيف -  
وقال الحكميم السبزواري: هذا اشكال اصعب من الاول بيانه ان القوم  
قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً والعلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات قد  
يكون جوهرأ وقد يكون كفاً وقد يكون مقولة اخرى فيلزم اندراج جميع  
المقولات في الكيف (الى ان قال) فاذا كانت الصورة العلمية جوهرأ كالانسان  
... لزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة  
واحدة بحسب ذاته (ويلزم منه وحدة الاثنين) واذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً  
كالسواد لزم ان يكون شيء واحد كيفاً (ويلزم منه قيام العرض بالموضوعين  
في الخارج وفي الذهن) (٢).

وليس منه وحدة الاثنين      ولا قيامه بموضوعين  
فانه العارض للماهية      وليس من عوارض الهوية

المعنى:

فيجاب عن الاشكال المذكور بانه لا يلزم من الوجود الذهني وحدة  
الاثنين ولا يلزم قيام العرض بالموضوعين فان الكيف النفساني (الوجود  
الذهني) يعرض للماهية ولا يكون الكيف من عوارض الوجود حتى يلزم اشكال  
المذكور والماهية لا تندرج تحت مقولة اخرى.

قال صدر المتألهين: فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئاً من المعقولات  
الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى  
كونها افراداً لها بل المقولات اقا عينها او مأخوذة فيها واتا من حيث كونها

(١) درر القرائد: ج ١ ص ١٥

(٢) غرر القرائد: ص ٣٠

صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة الكيف بالعرض لا أنَّ الكيف ذاتي لها (١).

ومنها أن الذاتي للشيء لا يتخلف عنه فعليه كيف يمكن المساعدة على تحقق ذاتي الجوهر (لا في الموضوع) في الذهـ قال صدر المتألهين: أن الحقائق الجوهرية بناءً على أن الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في احياء الوجودات كما يسوق اليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أيما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في ذهن اعراضاً قائمة به (٢). فيلزم منه الجمع بين المتقابلين.

ويجاب عنه بأن في اجتماع المتقابلين مضافاً إلى الوحدات الثمانية بشرط وحدة الحمل وفي مستنسنا لم نتحقق وحدة الحمل فلا يكون جمع المتقابلين وذلك لأن الجوهر يكون جوهرًا (لا في الموضوع) بالحمل الأولي ويكون كيفاً نفسانياً (في الموضوع) بالحمل الشايع الصناعي فلا يلزم التقابل في المقام كما قال صدر المتألهين: فالحق أن مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيـبات ذهنية يصدق عليها معانيها (الجوهرية) بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف (الشـيع) ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقلية (٣).

وليس يقتضي انحفاظ الذات	الجمع بين المتقابلات
أذ ماله تقابل بالدات	ما كان بالشايع لا بالذاتي

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٩٧-٢٩٨

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٧٧

(٣) الاسفار: ج ١ ص ٣٠٦

فالعلم بالجواهر كيف وعرض      والجواهر المعلوم كيف بالعرض

المعنى:

وانحفاظ الذات هي جميع أنحاء الوجود لا يقتضي اجتماع المتقابلين لأن ماله تقابل من مقولة (الجواهر) مع مقولة أخرى (الكيف) تقابلاً بالذات إنما هو فيما أذ كان الحمل في المقولتين حملاً شائعاً لا أن يكون حمل المقولة (حمل الجوهرية على الجواهر) حملاً ذاتياً فعليه يكون العلم بالجواهر كيف نفساني وعرض قائم في الموضوع وأما الجواهر المعلوم (الصورة المعلوم من الجواهر) فهو كيف بالعرض بالحمل الشائع لا بالذات بالحمل الأولي الذاتي.

بل هو عقل عاقل معقول      وليس في النفس له حلول

المعنى:

بل يقال أن الوجود الذهني على أساس وحدة العاقل والمعقول نفس العاقل فهو عقل وعاقل ومعقول ولا يكون حصوله في النفس بنحو الحلول حتى يقال أنه كيف نفساني.

فعليه لا يبقى موضوع للأشكال فيصبح الوجود الذهني من مقولة الجواهر كما أشار إليه صدر المتألهين: أن الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اعتدال على ايجاد صور الاشياء المجردة المادية... وكل صورة صادرة عن الفاعل قلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً به (١).

إلى هنا تم الجواب على ماهو التحقيق ومن الاعاظم اجوبة اخرى

لأبأس بذكرها.

الاول: ما عن المحقق الدواني بان العلم لا يكون من مقولة كيف حتى يلزم الاندراج قال الحكيم لسبزواري: فعند المحقق (الدواني) اطلاق القوم لفظ كيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا كيف اتم هو على المسامحة تشبيهاً للامور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم فان كان جوهرأ فجوهر وان كفا فكم وان كيفأ فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين (١).

وقيل لا كيف على المرسوم	والعلم من مقولة المعلوم
وصح في الاول دون الثاني	فانه مخالف البرهان

المعنى:

وقيل (القائل - المحقق الدواني) انه لا يتحقق كيف على الصورة المرتسمة في الذهن ويكون العلم من مقولة المعلوم ان جوهرأ فجوهر وان كيفأ فكيف وهكذا وصح هذا البيان في مصرع الاول وهو ان الصورة الذهنية لا تكون كيفأ نفسياً كما قلنا انه على اساس اتحاد العاقل والمعقول يكون الامر كذلك دون المصرع الثاني وهو ان العلم من مقولة المعلوم فلا يصح ذلك وانه مخالف للبرهان القائم في باب اتحاد العاقل والمعقول.

الثاني: ما عن السيد صدر الدين (السيد السند) بأن الماهية بعد ما انتقلت في الذهن انقلت كيفأ فتكون مرحلة الانتقالية هي مرحلة الانقلابية فلا يلزم الاشكال المتقدم قال صدر المتألهين في مقام تقريب هذا القول: لما كانت

موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلاً والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لاستبعاد أن يتبدل الماهية أيضاً فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكال (١)، وفيه ان الانقلاب يصح على اساس اصالة الوجود بان يقال ان الوجود يبقى في المرحلتين والماهية تتبدل الى ماهية اخرى فالاصل (الوجود) محفوظة والتبدل انما هو في المراتب واما على اصالة المهية فان الماهية الاولى تنعدم في مرحلة الانتقال وتوجد ماهية ثانية بدون الربط في البين فاين الانقلاب من احد الى الاخر قال الحكيم السيزواري: هذا مذهب هذا السيد وهو بظاهره سخييف لانه (السيد) قال باصالة المهية واتى للمهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف وعدم وجود مادة مشتركة (٢).

والانقلاب ليس بالسديد      الا على اصالة السجود

المعنى:

والقول بالانقلاب في مرحلة الانتقال ليس بصحيح الا على اساس اصالة الوجود ولكن بما ان القائل (السيد) يستنكر اصالة الوجود فلا يبقى مجال لهذا القول.

الثالث: ما عن جماعة من الحكماء وهو ان الموجود في الذهن شبح من

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣١٧

(٢) عمود المراند: ص ٣٢

الوجود الميني فعليه لا يرد اشكال المتقدم.

قال صدر المتألهين: اعلم ان قوماً من المتأخرين... اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل اشباحها واطلالها المحاكية عنها (١). ثم قال: ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجوداً في الذهن (٢).

ولا يصح الالتزام بالشبح      فانه انكار ماقد اتضح  
والشبح الالزام للهوية      فلم يكن مطابق الكيفية

المعنى:

والالتزام بالشبح ليس بصحيح لأن القول بالشبح انكار ماقد ثبت واتضح بالبرهان بان الموحود في الذهن اما هو بنفس مهيته التي كانت في العارح والشبح اما هو لازم للوجود فلم يكن الشبح مطابقاً لنفس المهية (الكيفية) الموجودة ككشف صورة لانسان في الكروح ومن المعلوم ان صورة الزيد في اللوح غير صورة الزيد في الذهن.

الرابع: ما عى المحقق القوشجي وهو الفرق بين الحصول والعيام فيقال ان للذهن عند التصور والادراك يوجد شيان الاول حصول ماهية المعلوم ان جوهرأ فجوهر وان كيفأ فكيف وهكذا وهو حاصل في الذهن حصول الشيء في الزمان والمكان والثاني قيام صورة المعلوم (بعد الحصول) في الذهن ويكون بنحو عرض القائم في الموضوع.

قال صدر المتألهين: قال بعض اهل الكلام... اتا اذا تصورنا الاشياء

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣١٤-٣١٥

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٣١٥

يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وهو غير حال في الذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان واثنيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحيث لا اشكال فيه (١). وفيه انه خلاف الوجدان وذلك لان في الذهن نحو واحد من الوجود فلا يكون هناك مرحلتان من الحصول والقيام. وقال صدر المتألهين: فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث (مضافاً على المثلية والشجبة) من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وستلوا عليك ان شاء الله تعالى ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها (٢).

والفرق بالقيام والحصول      قول به وليس بالمعقول  
اذ ليس ما هناك موجودين      ولا اتحاد للمقولتين

المعنى:

وما قال به بعض المتكلمين من الفرق بين الوجود بالقيام والوجود بالحصول في الذهن هو كلام ليس بمعقول وذلك لانه لا يكون في الذهن موجودان (الحاصل والقائم) وليس في ذلك الموطى اتحاد بين المقولتين من الجوهر (الحصول) والعرض (القيام).

وليس للحصول في المجرد      معنى سوى الحصول بالتجرد

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٨٢

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٨٣



وليس في ذهن (في المحرد) للحصول معنى سوى حصول الشيء مجرداً عن المادة نحو الصورة العلمية فلا يكون حصول صورة الشيء في ذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان.

### المعقول الاول والثاني عند الحكيم والميزاني

قال الحكيم السبزواري: وتوضح المقام ان العارض ثلاثة اقسام:

- ١- عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد والظاهر انه معقول ول بكل الاصطلاحين (المنطقي والفلسفي).
- ٢- وعرض فيه كلاً في العقل كالكلية (وهو معقول ثاني بالاصطلاح المنطقي).

- ٣- وعارض عروضه في العقل ولكن الاتصاف به في الخارج كالبؤة (وهو معقول ثاني بالاصطلاح الفلسفي) (١).

فتحصل ان المناط في المعقول الاول هو العروض والاتصاف في الخارج كاليابض والابيض، وفي المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي يكون المناط هو العروض والاتصاف في الذهن، وفي المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي يكون المناط هو العروض في الذهن اعماً من ان يكون الاتصاف في الذهن او في الخارج.

كما قال الحكيم السبزواري: (صف المعقول الثاني) بما عروضه بعقلنا

(١) غرر العرائن ص ٣٩-٤٠.

ارتسم، في العين لو فيه (الذهن) اتصافه رسم (١).  
 فبين ان النسبة بين الاصطلاحين تكون اعماً مطلقاً وذلك لأن المعقول  
 الثاني بالاصطلاح المنطقي اخص لكون المساط فيه هو العروض والاتصاف  
 في الذهن والمعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي اعم لأن المساط فيه هو  
 العروض في الذهن سواء كان الاتصاف في الخارج او في الذهن.

ما كان في العين له العروض      فالصدق فيها لازم معروض

المعنى:

ان الشيء الذي كان له العروض في الخارج فمن المعروض اللازم ان  
 صدقه ايضاً في الخارج.

وحيث لا عروض في التعقل      فذاك معقول بوصف الاول

المعنى:

وبما ان ذلك العروض لم يكن في الذهن والتعقل فيكون ذاك معقولاً  
 بوصف الاول (المعقول الاول) بالاصطلاحين كالبياض والأبيض.

وماله العروض في العقل اعم      من حيث صدقه وان خص وعم

المعنى:

والعارض الذي يكون له العروض في الذهن اعم من ان يكون صدقه في  
 الذهن فقط (خص) او يكون الصدق في الخارج وفي الذهن (عم) فهو معقول

ثاني، هذا ملخص البحث، و ما تفصيله فيكون على مايلي:

فكل معقول يسمى الثاني بالصدق في العقل لدى الميراثي

المعنى:

فان كل معقول يسمى بالمعقول الثاني عند المنطقي انما يكون بواسطة الصدق في الذهن.

وبالعروض فيه والتعميم في صدقه الثاني لدى الحكيم

المعنى:

ويسمى مايعمل في الذهن بالمعقول الثاني لدى الفلاسفة بواسطة العروض في العقل وبواسطة التعميم في الاتصاف والصدق ذهنياً وخارجاً.

## تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد

قال الحكيم السبزواري: فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهبة البسيطة كالانسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهبة المركبة كالانسان كاتب ورفع هذين عدم مطلق ومقيد (١).  
فالعدم المطلق هو سلب وجود المطلق كقولنا الانسان ليس بموجود والعدم المقيد هو سلب وجود المقيد كقولنا الانسان ليس بكاتب.

الحق ان مطلق الوجود يوصف بالاطلاق والتنفيذ

المعنى:

التحقيق ان مطلق الوجود (الوجود بما هو وجود) ينقسم الى المطلق والمقيد.

والمطلق المحمول في العضية على الوجود او على الماهية

المعنى:

والوجود المطلق هو المحمول في القضية (في الهبة البسيطة) اعم من ان يكون هذا الوجود المطلق محمولاً على الوجود او على الماهية.  
كقولنا الانسان موجود فان المحمول هو الوجود المطلق والموضوع هو الانسان سواء كان المراد منه وجود الانسان او ماهيته فهذا هو الوجود المطلق.

والعدم لمطلق سلب المطلق مصافاً او محصاً بقول مطلق

المعنى:

ويكون العدم امطلق سلب الوجود المطلق كهولنا الانسان ليس بوجود  
فيسلب الوجود عندئذ يقول مطلق اعم من ان يكون وجوداً مضافاً ومقدماً او  
وجوداً مطلقاً ومحصاً.

فبالتيحة يكون سلب وجود الانسان هو سلب ذات الانسان مع سلب  
الانسان الكاتب وهذا هو معنى سلب المطلق.

والربط في الهلته المركبة مفيد حيث يكون موجبة

المعنى:

ويكون ربط الموضوع والمحمول (الوجود) في الهلة لمركبة مفيداً من  
حيث كونها قصة موجبة كالانسان كاتب وتما عبرها عن الوجود في القضية  
المركبة بالربط لأن المحمول بحسب الحقيقة هو الكاتب والوجود ها لا يكون  
الارابطاً في الين.

وسلبه مفيد من العدم لاربط سلبه ولا المعنى الاعم

المعنى:

ويكون سلب ذلك الوجود الرابط (الربط) عدم المقيد (مفيد من العدم)  
كالانسان ليس بكاتب ولا يكون المراد من سلب الربط هو ربط سلب الربط  
ولا المعنى الاعم من سلب الربط وربط سلب الربط.

ولاحقاً ان سلب الربط (ليس) مع كونه سلب ربط الوجودي بحسب  
الحقيقة يصبح ربطاً سلبياً بين الموضوع (الانسان) والمحمول (الكاتب) وهو  
مما لا اساس له لأن قصه السالبة لاتفيد لا سلب الوجود ولا تفيد اريد من

ذلك.

كما قال العلامة الشهيد المطهري عند تقسيم الوجود الى المطلق والمقيد ما خلاصته: التحقيق كما به جمع من الفلاسفة الاسلاميين ان القضية السالبة لا تنفد الا رفع النسبة اللاحابية فهي قضية السالبة البسيطة يكون نفي الوجود المطلق وفي السالبة المركبة يكون نفي الوجود المقيد فقط (١).

(١) شرح المنظومة: ص ١٤٤

## الاحكام السلبية للوجود

قال صدر المتألهين: اعلم ان حقائق الوجودية لا يتقوم من جنس  
وفصل (١) وافاد لاثبات هذا المطلب دليلاً سامياً نذكر ملخصه خلال شرح  
الآيات التالية:

ان الوجود في تطوراتهِ      امر بسيط بتمام ذاته  
فانه بمقتضى المقابلهِ      مقابل للعدم البديل له

المعنى:

ان الوجود في جميع مراتبه يكون امر بسيط بتمام الذات وكمال الحقيقة  
فان الوجود على اساس تقابل الازواج ولعل يكون مقابلاً للعدم المعاكس  
لذا ان الوجود فلا يكون واقع الوجود الا طرد العدم.

فليس ذاته عدا طرد العدم      فهي بسيطة على الوجه الاتم

المعنى:

فليس ذات الوجود وواقعه سوى طرد العدم فتكون ذات الوجود بسيطة  
تمامها وكمالها.  
فان حقيقة الوجود تكون بمعنى منشئية الاثر وواقعية الوجود عبارة عن  
طرد العدم.

من دون حاجة الى معوم      في ذاته ولا الى معوم

## للخلف في الاول بالوجدان      والانتقال بين في الثاني

### المعنى:

فالوجود وجود من غير حاجة الى المقوم في الذات ومن غير حاجة الى المقسم للزوم الخلف في فرض المقوم للوجود وجداناً ولزوم الانتقال الواضح في فرض المقسم للوجود.

انما لزوم الخلف فقال المحقق الآملي: لأن الجزء الذي هو غير الوجود يلزم ان يكون كالكل الذي هو المركب منهما موجوداً فتكون حقيقة الوجود متحققاً في (هذا) الجزء وفي لمركب منهما فلم يكن جزء ولا كلاً اذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل فلا كل ولا جزء حيث اصلاً (١). واما لزوم الانتقال فقال الحكيم السبزواري: ان كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر وحاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته ومهيته بل في تحصيله ولذا فالفصل بالمسبة الى الجسم مقسم لا مقوم وذلك انما يتصور في الجنس الذي مهيته غير الوجود وانما الجنس الذي هو عينه فمفيداً بيه مفيد مهيته وهذا هو القلب (٢).

وحيثما يستتبع التحليل      فمطلق التركيب مستحيل  
وكل ما يعرض للماهية      بالذات منفى عن الهوية

### المعنى:

ربما انه يستتبع التجزئة والتحليل في الوجود فيكون مطلق التركيب سواً

(١) درر المرآة: ج ١ ص ١٤٥

(٢) غرر المرآة: ص ٤٢-٤٣



كان التركيب عن لأجراء الخارجيه او اعقلية مستحيل في الوجود وعليه  
ماعرض على الماهية ذاتاً من التركيب وغيره مسمي عن الوجود فلا يعرض  
على الوجود.

### تكثر الوجود بالتشكيك وبالماهية

قال لعلامة الطوسي: ويتكرر (الوجود) بتكرر الموضوعات ويقال  
بالتشكيك على عوارصها. وقد ال علامة الحلي في شرح هذه الكلمات:  
الوجود طبيعة معقولة (مقولة) كلية واحدة غير منكثرة فإذا اعتبر عروضه  
للماهيات تكرر بحسب تكررها لاستحالة عروض العرض لشخصي لماهيات  
متعددة (١). وقد تقدم في اسحت عن ن حنفة الوجود تشكيكية واحدة بان في  
الوجود وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة ويكون ماه الامتبار فيه  
عين ماه الاشتراك فلا يعيد. وبحث ها عن اقسام الماير والتكرر فقول ان  
المشهور عند المشائين كون التمايز في الباب على ثلاثة اقسام.  
كما قال الحكيم السرواري: المير بس كل شيئين اما بتمام الذات  
كالاجناس العالية وانواعها كل مع الآخر او بعضها اي بعض الذات  
كالانسان والمرس اوحاً الميز بمضمار وعوارض عربية كزيد وعمر (٢).  
فهذه هي اقسام التمايز على ماهو المشهور.

لا يتكرر الوجود وحدة      الا بما ليس بناقي الوحدة

(١) بحريد الاعتقاد: ص ٢٢

(٢) عرد لرائد: ص ٤٢

المعنى:

ان الوجود بذاته (وحده) لا يتكرر الا انه يتكرر بواسطة امر لا يساقي وحدة الوجود كالأختلاف بالتشكيك وبالماهية كما تقدم الكلام فيه.

ففي الوجود كثرة نورية      بالذات كالعوالم العقلية  
فانها مراتب مشككة      فذاتها فيما به مشتركة

المعنى:

فيكون في الوجود كثرة نورية ذاتاً من حيث القوة والضعف كالعقول الكلية.

هان تلك الكثرة مراتب مشككة للوجود فيكون دت المراتب فيما به هو هو (الوحد) مشتركة وهذا هو الكثرة في الوحدة.

وامتنع التشكيك في المعاني      وليس فيه للوجود معنى ثانٍ  
فانها بذاتها تختلف      وليس فيها ما به تأتلف

المعنى:

ولا يخفى ان التشكيك امتنع في المعاني وليس في تشكيك المراتب للوحد تشكيك المعنى للوجود فلا يكون للوحد الا معاً واحداً بخلاف الماهية هان الماهيات تختلف بالذات معاً وليس في الماهيات ما به الاختلاف والاشتراك كما قال الفلاسفة: انها مشار الكثرة والاختلاف.

وكثرة اخرى له بالمعرض      فانه كثرة امر عرصي

المعنى:

وهنا يكون كثرة اخرى للوجود بالمرص بواسطة لماهيات فان تلك  
الكثرة تكون كثرة امر عرضي (الماهية) يعرض للوجود بواسطة الماهية.

ووحدة الحقيقة العينية      تجماع الكثرة في الماهية  
اذ ليس في الوجود للماهية      تخلل فكيف الاثنينية

المعنى:

والوحدة الحقيقية للوجود التي تستق من نفس الوجود وعيه تجماع  
الكثرة التي تتواجد في الماهية وذلك (الجمع بين الوحدة والكثرة) لانه ليس  
للماهية تخلل في الوجود فلا توجب الماهية خللاً في وحدة الوجود فاداً لم يكن  
في الوجود خلل من ناحية الماهية تكون الماهيات كلها مشتركة ومتحدة في  
الوجود فعليه كيف يتصور الاثنينية بين الكثرة والوحدة وفي نهاية لمطاف نصل  
الى ما هو الصحيح وهو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

## المعدوم ليس بشيء

ان الوجود يساوي الشئبة والمعدوم ليس بشيء فالتحقيق ان الوجود هو الثبوت والعدم هو النفي ولا واسطة في بين.  
قال العلامة الطوسي: ويساوي (الوجود) الشئبة فلا نتحقق (الشئبة) بدونه والمنازع مكابر مقضى عقله. وقال العلامة الحلبي في شرح هذه الكلمات: فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والمعدوم فان الثبوت هو الوجود (١). وقال بعض المعتزلة ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من عدم كما قال الحكيم السبزواري:

وجعل المعتزلي الثبوت عم من الوجود ومن النفي عدم (٢)

المعنى:

ان المعتزلي جعل الثبوت اعماً من الوجود وجعل عدم اعماً من النفي فيقولون ان الثبوت قد يطلق على الشيء الموجود وقد يطلق على الممكن المعدوم فان للشيء الممكن نحو ثبوت ولو لم يكن موجوداً فملاً بخلاف المعدوم الممتنع كشريك الباري فانه لا ثبوت له وكذلك يكون عدم اعماً من النفي فان المعدوم الممكن له نحو ثبوت فلا يكون منفي واما المعدوم الممتنع فهو منفي ولا واسطة بين المعنى والاثبات فالنسبة بين الثبوت والوجود وكذا بين عدم والنفي اعم واخص مطلق وسن النفي والاثبات تباين كلي قال المحقق الآملي نقلاً عن بعض الحكماء: والذي دعاهم الى القول بثبوت

---

(١) مجرد الاعتقاد: ص ١٤

(٢) عرد الفرائد: ص ٤٤

المعدومات امران احدهما تصحيح الامكان للمهيات فان سلب ضرورة الوجود والعدم في حال الوجود عن المهية غير صحيح لانها في حال الوجود محفوفة بضرورتين فلا بد من ان تكون حال العدم ثابتة حتى تكون محكمة بالامكان (واجاب صاحب الدرر) ولا يخفى ما فيه من الوهم (الوهم) لانها في حال الوجود محكمة عليها بالامكان بمعنى انها ولو في حال وجودها بالنظر الى ذاتها (تكون) مما يصح سلب الوجود والعدم عنها وان كان بالنظر الى علة وجودها واجبة الوجود بالغير وبالنظر الى عدم علة وجودها معتنع الوجود بالغير وواجبة العدم (١).

بالذات لا ثبوت للماهية      وحيث لا ثبوت لاشينية  
بل الثبوت ينبع الهوية      عضة تكون او ذهنية

المعنى:

التحقق انه لا ثبوت للماهية بالذات وحيث لا ثبوت لها فلا شينية لها بل الثبوت والشينية انما يتبع الوجود خارجياً او ذهباً هذا كله بالنسبة الى الامر الاول.

واما الامر الثاني فقال المحقق الآملي: ثانيهما تصحيح علم الواجب بالاشياء قبل وجوداتها.  
وفيه ان علم الأزلي لا يوجب ثبوتاً في ذات الماهيات (٢).

وليس للمعلم بها في الازل      شهادة لما يرى المعتزلي

(١) درر الغرائد: ج ١ ص ١٥٢-١٥٣

(٢) درر الغرائد: ج ١ ص ١٥٣

اذ صفة العلم بها لا تقتضي ثبوتها بالذات بل بالعرض

المعنى:

وليس للعلم الأزلي من الباري بالماهيات دلالة وشهادة لما يراه المعتزلي من ثبوت بعض المعدومات لأن صفة العلم بالماهيات لا تقتضي ثبوت الماهية بالذات بل لا تقتضي بالعرض (بواسطة العلة مثلاً) ايضاً لعدم دخل علم الباري في الثبوت اصلاً.

وانها واحدة لذاتها في العقل كالأماكن من صفاتها

المعنى:

وان الماهية واحدة ذاتاً (ليست الآهي) عند العقل كوحدة الأماكن الذي هو من صفات الماهية.  
كما قلنا بقلأ عن درر الفرائد بان الماهية في حال الوجود محكومة عليها (متصفة) بالأماكن وفي هذا الحال تكون بالنظر الى ذاتها (واحدة) مما يصح سلب الوجود والعدم منها.

ولا ينافي الوصف بالضرورة فانها مادام بالضرورة

المعنى:

ولا ينافي وصف الأماكن بالنظر الى الذات مع الوصف بالضرورة فان الضرورة تكون صفة عارضة (مادام بالضرورة) على اساس وجود العلة واتما الأماكن فهو صفة دائية للماهية.

وهنا شبهات من المعتزلة حول ثبوت المعدوم لأبأس بذكرها قال الحكيم السبزواري فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه (المعدوم لا يجبر عنه -

هذه القضية في الحقيقة - اخبار عن المعدوم) وكل مخبر عنه فهو شيء (له ثبوت) والجواب ان المراد بالموضوع (الصغرى) ان كان المعدوم المطلق فلا يخبر عنه وان كان المعدوم في الخارج فلا يخبر عنه لوجوده في الذهن (١). فالمعدوم يخبر عنه بانه لا يخبر عنه بالحمل الاولى في الذهن ولا يخبر عنه بالعمل الشائع فلا يكون موصوفاً بما لا يخبر عنه بالشائع.

وليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى الفرض والاعتبار

المعنى:

وليس في الاخبار عن المعدوم سوى الفرض والاعتبار الذهني ثبوت وشبهة اصلاً.

وقال العلامة الطوسي: ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجوسي من الاشاعرة الى ان هبها واسطة بين الوجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لوجود لا يوصف بالوجود والعدم. واجاب بقوله: فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم (٢).

والعقل قد قضى بنفي لواسطة والشبهات كلها مغالطة

المعنى:

ويكون العمل قاضياً بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والشبهات التي ذكرها حول اثبات الواسطة تكون كلها مغالطة.

(١) غرد الرائد: ص ٦١

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٦

قال الحكيم السبزواري: ومن شبهات اثبات الحال ان الوجود ليس بموجود والآل ساوي غيره (من الموجودات) في (الاحتياج با) لوجود فيزيد وجوده (الوجود) عليه (وهكذا الى ان يتسلسل) ولا بمعدوم والآل انصف بنفيضة والجواب من وجوه الاول ان الوجود موجود ولكن بنفس ذاته (١).

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود

المعنى:

فلا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود يكون بنفسه فالوجود بنفس ذاته موجود فلا يحتاج الى الغير بالوجود بل يكون وجوده بنفسه ويكون الوجود والموجود شيء واحد.

وقال الحكيم السبزواري: ومنها ان الكلبي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والآل لكان مشخصاً لا كدياً ولا بمعدوم والآل لما كان جزءاً لموجود كريد فقال: والجواب ان الكلبي موجود قولكم فيكون مشخصاً قلنا الطبيعي لا يأتي عن الشخصية فانه (يكون شخصاً) نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الدهر (٢). فيكون الكلبي شخصاً في الدهر.

وليس ما يعرضه الكلية في الدهن ايأ عن الشخصية

المعنى:

وليس الموجود الذي يعرضه الكلية في الدهن كالانسان ايأ عن

(١) غرر الفرائد: ص ٤٦

(٢) غرر الفرائد: ص ٤٦-٤٧



التشخص في هذا الموطن.

وقال الحكم السيزواري: ومنها ان جنس المهيئات حقيقية العرضية كلوية السواد ليس بمعدوم والآ لتقوم الموجود (الاسود) بالمعدوم (السواد) ولا (يكون العرض) بموجود والآ لزم قيام العرض بالعرض لأن تركيب الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب ان الاعراض سائط خارجية فلا تقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم وايضاً قيام العرض بالعرض جائز (١).

وليس في الجنس البسيط الخارجي تقوم بنوعه في الخارج

المعنى:

وليس في العرض الذي هو الجنس البسيط الخارجي (مثلاً السواد) قوم بوعه (الحجر الاسود مثلاً) في الخارج فلا يكون الحجر الاسود مثلاً متقوماً بالسواد.

## عدم التمايز في الاعدام

اختلف الحكماء في مسألة تمايز الأعدام فقال بعض الفلاسفة والمتكلمين بوجود التمايز كما قال العلامة الطوسي: وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير. وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فانها تتمايز بتمايز ملكاتها (١) واستكر التمايز بعض آخر من المتأخرين.

كما قال الحكيم السبزواري: لا ميز في الاعدام من حيث العدم (٢). والتحقيق ان هذا النزاع لعظمي وذلك لأن القولين بوجود التمايز يشنون التمايز بواسطة الاضافة الى الملكات كما في تجريد الاعتقاد لا بالنسبة الى العدم بما هو هو واما المسكرون انما استكروا التمايز باعتبار نفس العدم لا باعتبار الاضافة الى الملكات كما قال الحكم السبزواري: وارتمامها في الوهم (يكون) باعتبار الاضافة الى الملكات... ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عنده اعدام متميزة في الاحكام (٣).

فتبين انه لا نزاع مدنياً بين القولين وان العدم بما هو عدم لا تمايز فيه. قال العلامة الطباطبائي: لا تمايز في العدم اذ التمايز بين الشئس اقا بتمام الذات... او ببعض الذات... او بما يعرض الذات... ولا ذات للعدم نعم ربما يضاف العدم الى الوجود فيحصل له حظ من الوجود ويسمى نوع من التمايز كعدم البصر الذي هو العمى المتميز من عدم السمع (٤).

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٣

(٢) غرر العرائد: ص ٤٧

(٣) غرر العرائد: ص ٤٧

(٤) نهاية الحكمة: ص ١٩

لا ريب في وحدة مفهوم العدم      إلا إذا كان بغيره استتم  
وليس للمفهوم من مصداق      له تمايز على الإطلاق

المعنى:

لا ريب في أن مفهوم العدم واحد لا تكثر ولا تمايز فيه إلا إذا كان مستتماً  
بغيره ومضافاً إلى غيره من الملكات ولا يوجد للمفهوم العدم بما هو مفهوم  
العدم مصداق الذي كان له التمايز عن غيره مطلقاً بدون الإضافة أو مع  
الإضافة.

اذ يقتضي التميز التعيين      فالاتناهي فيه عاد يتينا

المعنى:

لأن التميز في الاعداد يقتضي التعيين فيها فالتمايز يعود إلى التسلسل  
نحو الين.

كما قال الحكيم السبزواري: وما مع قطع النظر عن ذلك (الإضافة إلى  
الملكات) فلا يميز عدم من عدم والآ لكان في كل شيء اعدام غير متناهية  
(١). وقال المحقق الآملي. شرحاً لهذه الكلمات: لأنه يصدق على الحجر مثلاً  
عدم الشجر وعدم عدم الشجر وعدم عدم عدم الشجر وهكذا إلى غير النهاية  
وذلك محال لما ذكره في العاشية من أنه يلزم أن يكون في الشيء تحصلات  
غير متناهية لاقتضاء تميز الاعداد الغير المتناهية لذلك (٢).

(١) غرر المرئد ص ٤٧

(٢) حور العرائف ج ١ ص ١٦٧

وحديث ليس ميزه معقولاً فلسيس علة ولا معلولاً

المعنى:

وبما ان ميز العدم ليس معقولاً للزوم التسلسل فليس العدم علة ولا معلولاً لأن العلة وكذا المعلول فرع التميز والتعين.  
واتما ما يقال ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو قول على سبيل التقريب والمجاز قال الحكيم السبزواري: فإذا قيل عدم الفيم علة لعدم المطر فهو باعتبار ان الفيم علة المطر فبالحقيقة قيل لم يتحقق العلّة التي كانت بين الوجودين (١).

## امتناع اعادة المعدوم

التحقيق ان اعاده المعدوم بجميع خصوصياته ممسح وقال الشيخ الرئيس ان هذا الامتناع من الضرورات واستحسسه الامام الرازي ومع التنزل عن ذلك يمكن ان يستدل على امتناع اعادة المعدوم بوجوده:

مها ما يقول به العرفاء: لا تكرار في التجلي. قال المحقق لآملي ن له (قول العرفاء) معان: الاول ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المنفرد لا تكرر ولا تعدد ولا عدم لها لأن عدمها يرفعها عن تلك المرتبة وخلق الوجود المنبسط عنها والمفروض عدم خلقه عنها....

الثاني: ان هذا الوجود المنبسط مع قطع النظر عن مراتبه شيء واحد وجودة واحدة لا تكرر ولا تعدد فيه<sup>(١)</sup>

الثالث: ان العالم اي ماسوى الله من جهة ارتباط بعضه ببعض كارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض شيء واحد لا تكرر فيه وقد جعل وحدة العالم في الالهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى (١).

وكيف كان فيستفاد امتناع اعادة المعدوم من قانون التجلي ومن المعلوم ان للذات الواحدة يكون وجود واحد فلا تعدد لوجود ذات واحدة ولا تكرار في التجلي.

قال العلامة الطباطبائي: كل موحود في الاعيان فان هويته العسة وجوده... والهوية العينية تأبى بذاته الصديق على كثيرين وهو الشخص فالشخصية لوجود بذاته فلو فرض لموجود (واحد متشخص) وجوده كانت هوية العينية الواحدة كثيرة وهي واحدة (٢).

---

(١) ندر الفرائد: ج ١ ص ١٦٨-١٦٩

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢١

وجود كل شيء الهوية      وهي مناط ذاته الشخصية  
فلا وجودان لذات واحدة      ووحدة الذات عليه شاهدة

المعنى:

إن وجود كل شيء يكون هوية ذلك الشيء والهوية تكون مناط تشخص الذات فلا يكون وجودان لذات واحدة والشاهد على ذلك وحدة الذات فإن وحدة الذات دليل على وحدة الهوية والآ ليلزم تكثر الواحد وهو محال.

ومنه لا تكرار في التجلي      إذ التجلي بوجود فعلي

المعنى:

ويكون من باب امتناع الوجودين للموجود الواحد ما قال به العرفاء: أنه لا تكرار في التجلي لأن التجلي الفعلي (إيجاد الباري) إنما يكون بالوجود ولا تكرر فيه.

قال صدر المتألهين: عدم ليس له ماهية الآ رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الآهوية واحدة فكذلك لا يكون له الآ وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم أن الله لا يتجلى في صورة مرين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذ كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضاً واحداً فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنابيين هذا محال (١).

قال بعض المحققين: فقولنا لا تكرار، يلحق إلى قول العرفاء لا تكرار في التحلي وله ثلاثة معانٍ أحدها مفاد هذه المسئلة وهو أن تجلّسه الفعلي تفنّات وتطورات فكما لا تجد صورتين وصوتين بل حركتين وغير ذلك منماثلين من جميع الوجوه في مراتب التباعد المكاني كذلك لا تجدّها في مراتب التعاقب الزماني وهذه المراتب مرادها بالانبات والوجودات في أعيانها هي التجليات (١).

ومنها لزوم الخلف فإذا قلنا بجوار إعادة المعدوم يتخلل العدم بين الشيء ونفسه لأن المفروض هو إعادة شخص المعدوم فيكون بينه وبين المعاد عدم متخلل ويلزم منه كون الواحد اثني فال الحكم السيزواري: حال هذا التحويز واضحة إذ الشخص يكون شخصين لأنه إذا تخلل العدم وهو بطلان شئيّة وجوده وبطلان شئيّة مهينه والوجود مساوق للوحدة والشخص بل عيهما كان الوجود وجودين والواحد اثني والشخص شخصين وهو حلف (٢)

وليس للمعدوم ذاتاً ابداً والخلف من جواز عوده بدأ

المعنى:

أن المعدوم بطلان محض ليس له ذات أصلاً ومن جواز إعادة المعدوم يلزم الخلف.

بل يمكن أن يقال أنه على فرض تخلل العدم يلزم تعدد الشيء (المعاد) على نفسه وذلك لأن المفروض كون المعاد هو الشخص المعدوم وبعد انعدام الشخص ما قبل العدم لم يكن لذلك الشخص ما بعد العدم وجود وعدنّه إذا قلنا

(١) عرر المراتد: ص ٤٨ الهامش

(٢) غرر المراتد: ص ٤٨ الهامش

بوجود ذلك الشخص ما بعد العدم (المعاد) كان الامر من تقدم الشيء (لشخص الواحد) على نفسه فيتم تقدم الشخص المعاد (لمعدوم) على نفسه (المعاد) كما قال الحكميم السزوارى: وهو (تخلل العدم بين الشخص ونفسه) بديهى البطلان كيف وهو تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو بحزاء تقدم الشيء على نفسه بالذات (١).

بل قيل في رجوعه لأيسه لزوم كون الشيء قبل نفسه

المعنى:

بل قيل (القائل صاحب غرر الفرائد) انه يلزم في رجوع الشيء للمعدوم لوجوده الذي كان قبل العدم، كون الشيء قبل نفسه، ومنها تجوز وجود المماثل للمعاد الملازم لاجتماع المشين قال العلامة الطباطبائي: لو جاز اعادة الشيء بعينه بعد بعدامه جاز ايجاد مايمثله من جميع الوجوه ابتداءً وهو محال اما الملازمة فلا لشيء المعاد بعينه وما مماثله من جميع الوجوه مثلاً وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلو جاز ايجاده بعينه ثانياً نحو الاعادة جاز ايجاد مثله ابتداءً واما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المتضلين في الوجود عدم التميز بينهما وهما اثنان متميزان (٢).

وهما اشكال آخر وهو عدم الفرق بين المبتدأ والمعاد ويكون تعيين احدهما بالمعاد والآخر بالمبتدأ بلا معتين كما قال الحكميم السزوارى: فلم يكن (هي فرض الاعادة) احدهما مسحوقاً لان يكون معاداً لشيء والآخر لأن

(١) غرر الفرائد ص ٤٨

(٢) نهاية الحكمة ص ٢٢



يكون حادثاً جديداً بل اما ان يكون كل واحد منهما معاداً او كل واحد جديداً  
(١).

وهنا اشكال ثالث وهو ان وضع الامتياز يلزم رفع الامتياز وذلك لما  
تبين ان المماثل انما فرض مماثلاً للمعاد من جميع الوجوه فلا يكون اية جهة  
امتياز لاحدهما بالنسبة الى الآخر ومن جانب الآخر قد فرض الخصم ان  
يكون احدهما معاداً والآخر مبتدأً وهو نحو امتياز بينهما فعلى هذا اذا وضع  
الامتياز (بان يقول احدهما معاداً والآخر مبتدأً) يلزم رفع الامتياز على  
المفروض بانهما (المعاد والمبتدأ) كمثلين لا امتياز بينهما فيلزم من رفع  
الامتياز وضعه كما قال المحقق الآملي: وجود الاثنين كذلك (بنحو التماثل)  
ابتداءً مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلاً ولكن في المقام يكون  
رفعه (الامتيان) مع وضعه (الامتيان) اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض  
الخصم والآخر مبتدأ فوضع الامتياز مستلزم (٢).

وجار ان يوجد من كتم العدم      مماثل المعاد مثل ما انعدم  
ورفع الامتياز وجه منعه      ووضعه مستلزم لرفعه

المعنى:

ولو حاز الاعادة لجار ان يوجد مماثل المعاد من كتم العدم مثل المعدوم  
من جميع الجهات وعندئذ يكون رفع الامتياز (الاعادة والابتداء) من بين  
المعاد والمثل وجهاً لمنع المماثل (عدم تحقق المثل) اما وضع الامتياز  
(الاعادة والابتداء) فهو يوجب التماثل الذي نتيجته عدم الامتياز.

(١) غرر العرائد: ص ٤٩

(٢) درر العرائد: ح ١ ص ١٧٦

ومنها لزوم التسلسل قال العلامة الطباطبائي: انه لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغا حداً معيناً يقف عليه اذ لا فرق بين العودة الاولى والثانية والثالثة وهكذا الى ما لانهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعين العند من لوازم وجود شيء المتشخص (١). هذا بالنسبة الى نفس العود وكذا الحال بالنسبة الى عود العلة قال الحكيم السبزواري: انه حين اعادة ذات شخصية يلزم ان يعاد جميع ما يتوقف عليه من علة وشرط ومعد وغيرها، وعلة العلة وشرط الشرط ومعد المعد وهكذا حتى يعود الاستعدادات بحملتها (٢).

والتحقيق ان عود العلة لا يبلغ الى النهاية اذا فرضنا ان ادوار الفلكية في السلسلة غير متناهية والآ فتكون سلسلة اعلل متناهية عقلاً وان كانت غير متناهية احصاءً بحسب العادة الا ان يقال ان العلة يتبع المعاليل (المعاد) فتصبح غير متناهية.

وعود شيء يقتضي عود العلة على النظام في الثواني والاوّل

المعنى:

وان عود الشيء في المعاد الاول والثاني والثالث (الثواني) الى ما لانهاية له يقتضي عود العلة على النظام الطبيعي وهو مستحيل.  
ثم لا يخفى ان عامل الرئيسي للقول باعادة المعدوم هو الاعتقاد باليوم المعاد والصحيح ان الحشر في ذلك اليوم لا يكون من اعادة المعدوم بل يكون خروج من نشأة الى نشأة اخرى.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٣

(٢) عرر الفرائد ص ٤٩

وليس نشر البدن الرميم وحشره اعادة المعدوم  
ولا انعدام عند تلطيف البدن بل عينه باق على وجه حسن

### المعنى:

ونشر البدن الذي صار رميماً وكذا حشره يوم القيمة ليس من اعادة المعدوم ولا يكون تلطيف البدن وتغيير شكله انعداماً له بل يكون عين البدن عندئذ باقاً على وجه حسن وشكل جميل.

والنشآت كلها منازل للفيض وهو للصعود نازل

### المعنى:

وتكون النشآت (من نشأة لجمادات والنباتات والحيوانات الى نشأة الآخرة) كلها منازل للفيض الباري العياض، بالنسبة الى المخلوق ويكون البدن لأجل الصعود الى منزلة الرفيعة نازل من منزل الى منزل آخر.

ومقتضى الخروج من حد الى حد هو البقاء عند العقلاء

### المعنى:

ويكون مقتضى خروج البدن من حد (الدنيا) الى حد (الآخرة) هو البقاء عند العقلاء والمتفكرين لا الفناء والانعدام.

وقد يشكل كما قال الحكيم السبزواري: انه لو امتنعت فذلك اما لمهية المعدوم ولازمها فيلزم ان لا يوجد ابتداء (لعدم الفرق) واما لعارضها المفارق فالعارض يزول فيزول الامتناع (واجاب بقوله) وتقرير الجواب ان الامتناع لا امر لازم لا للمهية بل للهوية او لمهية موجودة بعد العدم (١). فالمستحيل هو

(١) عرر لمرائد: ص ٨٩

اعادة وجود المعلوم لاهيته.

والامتناع لازم الهوية لا لازم المعايبة الكلية

المعنى:

وامتناع الاعادة انما يكون من لازم الوجود على اصالة الوجود ولا يكون من لازم المهية الكلية الصادقة على كثيرين (كالحيوانية والناطقية مثلا). وقد يتوهم ان الاصل فيما لا دليل عليه ثبوتاً ونفيّاً هو الامكان كما قال الحكيم السبزواري:

ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان كما قل الحكماء كلما قرع سمعك من الفرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يردك عنه قائم البرهان (فاجاب عنه) والجواب ان التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل امر غريب وبعد فيه ما فيه ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان تنكروه بل ذروه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي لانه يعتقد امكانه الذاتي (١).

والأحتمال مقتضى الامكان لا الجزم بالشيء بلا برهان

المعنى:

ان مقتضى قاعدة الامكان هو مجرد احتمال العقلي فقط ولا يكون مقتضى القاعدة هو الجزم بالشيء بلا دليل وبرهان.

(١) غرر الفوائد: ص ١٥

## دفع شبهة المعدوم المطلق

ان المعدوم الذي لا يضاف الى وجود خاص يسمى المعدوم المطلق في مقابل الوجود المطلق الذي لا يضاف الى ماهية خاصة والتحقيق انه لا مانع من ثبوت مفهوم العدم المطلق في الذهن بالحمل الشايع وان لم يكن له ثبوت بالحمل الاولي كما ان الجزئي جزئي بالحمل الشايع وكلتي بالحمل الاولي يصدق على كثيرين قال العلامة الطوسي: كان المعدوم مطلقاً (المطلق) متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت (الى ان قال) الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور (١).

العدم المطلق حتى الذهني لا يمنع من وجوده في الذهن

المعنى:

ان العدم المطلق (بدون العيد والاضافة) حتى العدم الذي هو عدم في الذهن لا محذور عن وجود ذلك العدم وتصوره في الذهن.

اذ البديل لوجوده ليس ما يكون عنواناً وذاتاً عدماً

المعنى:

لان مقابل الوجود (العدم) ما يكون عدماً ذاتاً ولا يكون مقابل الوجود (العدم) ما يكون عدماً ذاتاً ولا يكون مقابل الوجود هو العدم عنواناً وتصوراً.

لكنه لا فرد للمعدوم ولا له حكم على المفهوم  
ولا على ثبوته بالشايع اذ هو خلف ار خلاف الواقع

المعنى:

لكن الصحيح انه لا فرد ولا شيئية للمعدوم ذاتاً ولا يكون للمعدوم حكم مفهوماً بالحمل الاولى ولا يكون للمعدوم حكم على ثبوته مصداقاً بالحمل الشايع لان الحكم (اثر وجودي) من العدم الذي هو بطلان محض يستلزم الخلف وبعبارة اخرى يكون على خلاف الواقع.

والتحقيق ان العدم بما هو عدم بطلان محض ذاتاً فلا فرد له ولا حكم عليه بالحمل الاولى وبالحمل الشايع واقفا اذا فرض ثبوت له عند العقل فلا مانع من الحكم ولا منافاة في البين.

بل هو عنوان لذات باطلة مفروضة الثبوت عند العقالة

المعنى:

بل العدم عنوان لذات باطلة محضاً ولكن تكون تلك الذات الباطلة مفروضة الثبوت عند العقل.

قال المحقق الآملي: لكنه (المعدوم بالحمل الشايع) متعدد مع افراده الفرضية لا الفعلية اذ ليست له افراد بالفعل فمن جهة انحاده مع افراده العرصة يؤخذ موضوعاً في القضية ويحكم عليه لا لأن يقف الحكم عليه على ماهو مفاد قضية الطبيعية (١).

والحكم باعتبار تلك الذات وهي مناط النفي والاثبات

المعنى:

وسكون الحكم باعتبار هذه الذات المفروضة ثبوتها وهي (الذات المفروضة ثبوتها) تكون مناط النفي في الحمل الاولى ومناط الاثبات في الحمل الشايع.

قال العلامة الطباطبائي: وأما الشبهة بأن قولهم (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) يناقض نفسه فانه بعينه اخبار عنه بعدم الاخبار فهي مندفة بما سيجيء (الى ان قال) والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولى ولا يخبر عنه وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشايع ولذا يخبر عنه بعدم الاخبار عنه فلا تناقض (١). هذا مضافاً الى ان الحمل في هذه القضية غير بتي.

والحمل فيه لا ينعمر البت فان عقد الوضع غير بتي

المعنى:

ولا يكون الحمل في المعدوم المطلق بحو القطعي البتي فان عقد الوضع (الموضوع) وهو المعدوم غير بتي فلا يمكن ان يتحقق حمل البتي في القضية التي يكون موضوعها غير البتي.

## مناطق الصدق في القضايا

إن القضايا باعتبار الصدق تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١- الخارجية وهي التي يحكم فيها على أفراد موضوعها الموجود في الخارج محققاً كقولنا اجتهد علماء التجف وانتصر المجاهدون في أفغانستان.
- ٢- الحقيقية وهي التي يحكم فيها على أفراد موضوعها في الخارج محققاً ومقدراً كقولنا كل جسم متناهٍ، وكل من في المدرسة فهو عالم.
- ٣- الذهنية وهي التي يحكم فيها على الأفراد الذهنية فقط كقولنا: الكلبي أما ذاتي أو عرضي ويكون مناطق الصدق في الأولتين، هو انطباق النسبة مع الواقع الخارجي وفي الثالثة يكون المناطق مطابقة النسبة مع نفس الأمر قال الحكيم السبزواري: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققاً أو مقدراً وأما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر إذ لا خارج لها تطابقه (١).

موطن صدق نسبة القضية      خارجها إن تلك خارجية  
كذا الحقيقية في المشهور      بمقتضى التحقيق والتقدير

المعنى:

إن موطن صدق القضية إذا كانت خارجية هو الخارج محققاً وكذا (موطن الصدق هو الخارج) إذا كانت القضية حقيقية على ما في ممالك المشهور ولكن مطلقاً محققاً ومقدراً فيكون الموطن بمقتضى تحقق الأفراد



وهو الخارج محققاً ويكون الموطن يقتضي تقدير الافراد هو الخارج مقدراً.

وجاء نفس الامر في الذهنية وعاء صدق النسبة الحكمية  
لكن نفس الامر ليس يقتضي نعوأ من الثبوت الا العرضي

المعنى:

واتا في القضية الذهنية يكون موطن صدق النسبة هو نفس الامر ولكن  
الانطباق مع نفس الامر بمعنى حد ذات الشيء لا يقتضي نعوأ من الثبوت  
والتحقق الآ بالعرض تتبع ذات المدرك.

قال الحكم السبزواري: وعرف نفس الامر بحد ذات الشيء والمراد  
بحد الذات هنا معادل فرض العارض (الى ن قال) فالمراد بالامر هو الشيء  
نفسه (وقال) فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمرة (١).  
وهو يستشكل بأن نفس الامر اذا كان حد ذات الشيء فلا دخل له في  
الصدق والكذب لأن مناط الصدق والكذب لا يكون الا الخارج او الذهن  
ولا يكون مناط حد الذات.

وليس للذاتي مدخلية بل هو كالقضية الحينية

المعنى:

ولا يكون للذاتي (حد الذات) مدخلية في الصدق والكذب بل يكون  
انطباق القضية الذهنية مع نفس الامر كالقضية الحينية (بعض الحيوان انسان  
بالفعل حين هو حيوان) فكون النسبة في هذه القضية الى حد الذات ولا دخل

لها في الصدق والكذب.

وقال الحكماء: ان نفس الامر هو عقل كلي وقال العرفاء: انه عالم الامر وعلى كلا القولين يكون نفس الامر جامع لصور الموجودات بتمامها وكمالها من باب بسيط الحقيقة فيه كل الاشياء (على اساس الفلسفة) ومن باب العلم الجمعي الالهي المحيط بكل شيء (على اساس العرفان).

وقيل نفس الامر عقل جامع وهو لكل ماسواه واقع

المعنى:

وقيل (القائل هو من العلاسفة) ان نفس الامر هو عالم العقل الكلي الذي هو جامع لجميع الصور وهو محيط لكل ماسواه.

ولكن بشكل بان عالم الامر او العقل مرآة لكل صورة كذباً كان او صادقاً فعليه يصبح الكواذب صادقة لأن من الكواذب صورة في ذلك العالم فمن مطابقتها لصورها يحقق مناط الصدق فيلزم يحقق مناط الصدق في الكاذبة.

لكنه لا لخصوص الصادقة فكيف تختص بها المطابقة

المعنى:

لكن عالم العقل لا يكون وعاء لخصوص القضية الصادقة بل يجتمع فيه كل صور فكيف تختص المطابقة به بالقضية الصادقة.

اذ فيه مع وحدته كما اشتهر كل كبير وصغير مستطر

المعنى:

لأن في ذلك العالم مع ساطته ووحدته كما هو المشهور تكون صور الكل وهو مرءاة لكل شيء وفيه كل صغير وكبير مسطوراً. وهذا اشكال معروف ذكر في الشوارق وغيره واجاب عنه المحقق الاشتيائي: بأن النسب الموحدة فيها على قسمين منها ماهي موجودة فيه مع التصديق بها وهي السب الواقعية ومنها ماهي محفوظة من غير تصديق بها وهي السب الكاذبة (١).

ونيل في الكاذب ادراك فقط اذ لا يسوغ منه تصديق الغلط

المعنى:

واجيب بان في القضية الكاذبة تصور ساذج فحسب لأن من الكذب لا يسوغ تصديق الذي لا صحة له. وفيه ان هذا المقال يلزم ان يكون عالم العقل (العقل الفعال) هو العقل الانفعالي ما يكون مفعلاً تجاه الصادقة فينعكس فيه صورتها ولا ينعكس فيه صورة من الكاذبة فلم يكن من الاول جامعاً ومحيطاً لجميع الصور.

وليس علم العقل بانفعالي بل هو فعلي بلا اشكال  
وحيث انه وجود كلي فهو بنفسه وجود الكل

المعنى:

ولا يكون علم العقل بالعلم الانفعالي كعلم الانسان بان يكتسب صورة من الصادقة ولا يكتسب من الكاذبة بل هو علم فعلي من جميع الجهات بلا ريب

ولا اشكال وهو العلم الجمعي الربوبي وبما ان هذا العلم وجود كلي لجميع الموجودات بمعنى البسيط الحقيقة كل الاشياء فهو (علم العقل) يكون بنفسه وجود كل الاشياء.

والكل من حيث الوجود لا العدم      هناك موجود على الوجه الاتم

المعنى:

ويكون كل الموجودات في ذلك العالم موجودة على وجه الاكمل والاتم بوجوداتها النورية المجردة.

والتحقيق في الجواب ان صورة الكاذبة ايضاً موجودة هناك ولكن وجودها يكون في غير ما هو له بخلاف القضية الصادقة فابها موجودة هناك فيما هو له فالمناط هو مطابقة النسبة مع الصورة التي تكون في عالم العقل على ما هو له لا بنحو الكذب، والفرق بين النحويين اوضح من ان يخفى.

فالكذب لا بعينه موجود      فيه والا لزم التفتيد

المعنى:

فيكون الكذب موجوداً هناك غاية الامر يكون وجوده في غير حده وموضعه والانطباق مع الوجود الكاذب غير مفيد والا اذا لم يكن للكذب وجود وصورة هناك يلزم تقييد عالم العقل وتحديد به صدق وهو خلف لأن ذلك العالم محيط بكل شيء.

## اقسام الجعل وما هو مجعول بذاته

قال صدر المتألهين: الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء معلون بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصديره اياه (١). وقال الحكم السيزواري: الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والمضي فهم الجعل وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي (المستقل - والمحمولي بنحو مفاد كان النامة وهل البسيط ويعبر عنه بالوجود المطلق) والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط (بأن يكون الوجود رابطاً بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان كاتب على نحو معنى الحرفي بمفاد كان النافضة وهل المركب ويعبر عنه بالوجود المقيد) فان الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء (وهو ايجاد الشيء فحسب ويكون جعل الوجود) والثاني جعل الشيء شيئاً (٢).

الجعل للشيء بسيطاً يعرف      وجعل شيء شيئاً المؤلف

المعنى:

ان جعل الشيء وايجاده ذاتاً نفسياً يعرف بالجعل البسيط كما في قوله تعالى «خلق الانسان» الدال على ايجاد الانسان وجعله فحسب واما جعل الشيء شيئاً يكون الجعل المؤلف كقوله تعالى «علمه البيان» الدال على تعليم البيان وجعله للانسان كما قال الحكم السيزواري: ثم الجعل المؤلف يختص

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢١٦

(٢) عرر التراث: ص ٥٦

تعلقه بالعرضيات المتعارفة لخلق الذات عنها ولا يتصور بين الشيء ونفسه ولا  
سنه ونس ذاتياته ولا بينه وبين عوارضه اللازمة كالإنسان إسان والإنسان  
حيوان والأربعة زوج لأنها نسب ضرورية ومساط الحاجة هو الامكان،  
والوجوب والامتناع مناط الغناء (١).

وليس جعل الذات ذاتاً يعقل إذ ليست الذات لها تخلل

المعنى:

ولا يعقل في باب الجعل جعل الذات ذاتاً كجعل الإسان إساناً لأن  
الذات بالنسبة إلى الذات ضرورية لا تخلل في البين ومساط الجعل هو  
الامكان.

كذلك لا يعمل جعل الذاتي أو عرضي لآرم للذات

المعنى:

كما أن جعل الذات ذاتاً لا يعقل، كذلك لا يعمل جعل الذاتي للذات  
كجعل الحيوان للإنسان ولا يعقل جعل العرضي الذي هو لآرم الذات للذات  
كجعل الزوجية للأربعة وذلك لعدم تحقق مساط الجعل.

ولا كذلك العرض المفارق فإن إمكان الثبوت فارق

المعنى:

ولا يكون الأمر كذلك (عدم معقولية الجعل) في العرض المتأرق فإن

للعرض المفارق (كالمضاحكية مثلاً للإنسان) يتحقق ملائكة الجعل وهو امكان  
ثبوته للذات وهذا هو الفارق بين العرض المفارق وبين غيره من الموارد  
المتقدمة.

كما قال الحكيم السبرواري: لقا كان الممكن زوجاً تركيبياً له مهية  
ووجود وكان بينهما اتصاف شتوا في مجعولية الممكن جعلاً سيطراً على  
ثلاثة اقوال (١).

والاقوال على مايلي:

الاول: ماعى الاشرقيين بان المجعل بالاصالة هو المهية واتا الوجود  
والاتصاف فهما مجعولان بالمرض.

والثاني: ماعى بعض المشائين بان المجعل بالاصالة هو الاتصاف وفيه  
ان الاتصاف امر انتزاعي من طرفي الصفة والموصوف فلا يصلح ان يكون اثر  
الجعل بالذات.

الثالث: ماعى المحققين المشائين بان المجعل بالاصالة اما هو  
الوجود اما المهية فهي مجعولة بالنبع.

والحق مجعولية الوجود بالذات لاماهية الموجود

المعنى:

والحق كما عليه اهل ان المجعل بالذات هو الوجود لا الماهية.  
ودلك لوجوده:

١- ان المعلول والمجعل مرسل مع الجاعل، والمهية من حيث هي  
لاتصلح ان تكون مرتبطة كما قال الحكيم السبرواري: ومنها مثل اسلاب

كونها (المهية) مرتبطة بالجاعل حيث تلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فكيف عن الایجاد والارتباط والحال ان ذات مجعول بالذات به اي بالارتباط الى الجاعل مشرطة بل يكون عين الارتباط الحقيقي (١). فاذا لم يكن للمهية حظ من الوجود لم يكن لها حظ من الایجاد.

لوحة المفاض والافاضة ذاتاً بلا رب ولا عضاضة

المعنى:

لان الوجود (المفاض) متحد مع الایجاد (الأفاضة) فانهما متحدان بالذات بلا رب ولا اشكال واما يختلفان بالاعتبار فالمهية التي من حيث هي ليست الا هي لاتتمك من ان تقع متعلقة لجمل والایجاد فضلاً عن ان تكون عن الایجاد والارتباط.

٢- ان مجعولية الماهية بالاصالة نسلزم الانقلاب من الامكان الى الضرورة كما قال الحكيم السيزواري: كيف يكون نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود وهي لاموحودة ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي (٢).

وان مجعولية الماهية تستلزم الضرورة الذاتية  
اذ لازم التقرر الوجودي لذاته ضرورة الوجود

المعنى:

(١) عرد العرائد: ص ٦٦

(٢) عرد العرائد: ص ٥٨



ن محولية، لماهية بالأضالة ستلزم كون الماهية موحودة بالضرورة، ذاتاً لأن نقرر لوجودي ذاتاً بدون ملاحظة أي اعتبار آخر يلزم ضرورة الوجود وهو الانقلاب.

قال المحقق الآملي شرحاً للروم الانقلاب: لأن الممكن بعد صدور مهبه عن لجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الوجود عليها بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كن سوى نفس ذاته لكن الوجود ذاتياً له فيلزم الانقلاب من الامكان الذاتي إلى الواجب الذاتي (١).

ومقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس ماسواً قط

المعنى:

ويكون مقتضى تقرر الذات وثبوتها وحداناً هو جعل الوجود بحسب لأن الوجود بمعنى وجوده وذاته متقرر بالجعل البسيط لا أنه ذات حامل للوجود (كما هي الماهية) حتى يلزم اشكال المتقدم فلا جعل لما سوى الوجود. قال صدر المتألهين: حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط (إلى أن قال) بعد التحليل نحكم بأن الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي شيء خارج عنها فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير (٢).

(١) درر العرائد: ج ١ ص ١٨٨

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٤١٤

ويلزم التشكيك في الماهية وهو محال لا كذا الهوية

المعنى:

وإذا كان المجعول هو الماهية يلزم التشكيك لاختلاف مراتب الجعل،  
والتشكيك في الماهية محال (خلف) لأن الماهيات مع كثرتها تكون في مرتبة  
واحدة ولا يكون الأمر كذلك (استحالة التشكيك) في الوجود.  
قال صدر المتألهين: والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا  
بأمر آخر وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها (١).  
وقد تبين ان الماهية مجعولة بالعرض ولا يكون معنى عدم كون الماهية  
مجعولة بالاصالة انها لم تكن مجعولة اصلاً.

فالتحقيق ان الماهية مجعولة بالعرض تتم جعل الوجود لا بجعل آخر  
مستقل قال الحكيم السبزواري: مهية مجعولة بالعرض اي مجعولة بعين جعل  
ذلك الوجود لا بجعل عليحدة كما انها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلبي  
الطبيعي بعين وجود شخصه فكما ان نصب الشاخص نصب ظله كذلك جعل  
الوجود الخاص جعل مهيته مثال آخر جعل النوع جعل فصه وجنسه سيما  
في البسائط الخارجية لأن وجودها واحد بدليل الحمل ومعاذه الاتحاد في  
الوجود فكذا الماهية النوعية مجعولة بجعل وجودها لا بجعل مستأنف (٢).

وجعلها عين التعلقية لذاتها بجاعل الماهية

المعنى:

(١) الاسفار ج ١ ص ٣٧

(٢) غرر الفرائد ص ٦٠

ويكون جعل الماهية لذاتها عيس التعلق والربط بالجاعل (جاعل الماهية).

قال صدر المتألهين: فالسواد والبياض (الماهية) مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عيأ وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلاً ليس بجعل جاعل (١).

فذاك كالذاتي للمقولة مع انها بدونه معقولة

المعنى:

فيكون الماهية كالذاتي (الجنس والفصل) للذات (المقول في جواب ماهي) مع ان الماهية مجردة عن الذات تتصور عند العقل. فان العقل يتمكن عى ان يحدد الماهية عن الوجود في الذهن ولكن في الخارج لا ثبوت لها الا بنبح الوجود.

كذاك بالحقيفة العيسية تكثر الماهية النوعية

المعنى:

ويكون من هذا الباب جعل الماهية النوعية (كالانسان والفرس) قابها مع كثرتها محمولة بالتبع سحر جعل الذاتي بتبع الذات. ويشهد على ذلك (الماهية ذاتي للوجود) حمل الماهية على الوجود بنحو الحمل الاولى فان الذاتي يحمل على الذات ولا يعقل هذا النحو من الحمل اذا كان الماهية محمولة بجعل مستقل ولم تكن ذاتياً ومحمولة بالتبع.

وليس بين الذات والمجمول      الحمل الاولي بالمعقول

المعنى:

وليس من المعقول، الحمل الاولي بين الذات والمجمول بجعل مستقل (الماهية على فرض جعلها مستقلاً) لأن المجمول المستقل يصبح مباناً للذات ولا يكون ذاتياً لها.

وقد يوهم ان الوجود امر مضاف الى الماهية وهو بحسب الحقيقة يكون شخصاً حاصلاً بواسطة الاضافة اليها كما قال صدر المتألهين مملخصه: وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه، فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية وهو ليس بسيد فانه (الوجود) ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لاكون شيء آخر له (١)، فالتحقيق ان الوجود ليس من مقولة الاضافة حتى يقال باضافته الى الماهية اللازمة لتعدد الجمل في الوجود والماهية.

وليس من مقولة المضاف      كل مقولة لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف والصحيح انه ليس كل مقولة من المقولات في جواب ماهو من مقولة الاضافة.

قال المحقق الهميني في المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية بعد

ذكر قول المختار: بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضاً تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك (١).

ومما يرشدنا الى اصاله جعل الوجود هو ان من الكليات ما هو منحصر بفرد في مرحلة التحقق كمفهوم الواجب فان هذا المفهوم بما هو مفهوم لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين وانما له مصداق واحد يتمتع ان يكثر في الخارج للزوم الخلف وانقلاب الواجب ممكناً ولا يتم ذلك الا على اساس معمولية الوجود لأن الوجود يلانم الوحدة واتما اذا بسى على اصاله جعل المهية وهي مثار الكثرة والاختلاف فلامحال لاحتصار الكلي في الفرد اصلاً.

ولا انحصار قط للكلي في فرد بلا جعل الوجود فاعرف

المعنى:

فلنعرف ان احتصار الكلي في مصداق واحد لا تحقق بدون اصاله جعل الوجود قطعاً.

ثم في ختام هذه المسئلة نقول ان الاتصاف الذي هو امر متزع من طرفي الصفة والموصوف لا يكون صالحاً للجعل.

والاتصاف باعتبار العقل فليس ذاتاً قابلاً للجعل

المعنى:

والاتصاف امر ينتزع باعتبار العقل من الطرفين فليس الاتصاف، حقيقة (الذات) حتى يكون قابلاً لجعل الجاعل.

## تقسيم الوجود الى المحمولي وغيره

قال صدر المتألهين: اطلاق الوجود الرباطي في صناعاتهم يكون على معينين احدهما مايقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو مايقع رابطة في العمليات الايجابية وراء سبة الحكيمية... والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعنة وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر... والحاصل ان الوجود الرباطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن معقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية... وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه (١).

ثبوت شيء كونه المحمولي      وهو على قسمين في المعقول

المعنى:

ان ثبوت الشيء وكيونه نفسه يسمى بالوجود المحمولي وهذا الوجود المحمولي ينقسم في الفلسفة على قسمين.

فرباطي ناعتي يقتضي      ثبوته لغيره كالعرضي

المعنى:

فالقسم الأول: هو الوجود الرباطي ويسمى الناعتي ايضاً ويكون هذا

الوجود هو الثبوت لغيره (القائم في الموضوع) كالعرض.

وثابت لنفسه كالجوهر وعنه بالنفسي فليعتبر

المعنى:

والقسم الثاني: من الوجود المحمولى ما يكون ثبوته لنفسه لا في الموضوع كالجوهر يعبر عنه بالوجود النفسي.

وماعدا الحق به موجود وهو لنفسه له وجود

المعنى:

وليعلم ان الوجود الذي هو بنفسه لنفسه في نفسه وله استقلال بتمامه وكماله هو وجود الباري تعالى وتقديس ويكون ماعدا موجوداً ببعضه الاطلاقى وهو عز اسمه كمال الوجود واصله.

وما هو المعدود في الروابط فهو وجود رابط لا رابطي

المعنى:

ومن الوجود ما هو معدود في الروابط ويكون في غيره لغيره بغيره وهو معنى حرفي لا استقلال له فهو يسمى وجوداً رابطاً وهو صرف النسبة ومحض الربط القائم بين طرفي الموضوع والمحمول.

ولا يقال له الوجود الرابطي كما قال صدر المتألهين: فلو اصطلح على الوجود الرابط لاول الرابطين (صرف النسبة بالمعنى الحرفي) والرابطي للاخير (وحد العرض القائم في الموضوع) ... يقع الصيانة عن الغلط (١).

وخص بالهلية المركبة ما لم تكن سالبة بل موجبة

المعنى:

وقد اختص الوجود الرابط بمفاد الهبة المركبة اذا كانت القضية موجبة وذلك لعدم معقولية ربط الذي يكشف عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول الا في الموجبة فلا يعقل الاتحاد بين الوجود والعدم.

وهو وراء النسبة الحكمية      مناط الاتحاد في القضية

المعنى:

والوجود الرابط هو ربط وراء النسبة الحكمية وهو مناط الاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية كما هو واضح.

الكل في جنب الوجود المطلق      بالذات عين الربط والتعلق  
ففي قبال ذاته القدسية      روابط ليس لها النفسية

المعنى:

ان الوجود كله في عالم الالهوت والناسوت يكون عين الربط وتندس التعلق في جنب الوجود المطلق بالذات المطلق بالصفات فيكون الكل في قال ذات الباري المقدسة القدسية روابط محضة وتعلقات صرفة فليس لهذه الوجودات والروابط نفسية واستقلالية اصلاً.

كما اشار صدر المتألهين الى ذلك (الوجود المطلق) بقوله: بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا (١).



## مواد القضايا وجهاتها

ان للقضايا كفيات تسمى عناصر العقود كالوجوب والامكان والامتناع ويعبر عنها بالمواد الثلاث باعتبار الخارج وبالجهاات باعتبار المهن. قل الحكم السبزواري:

قد كان ذ الجهاات في الازهان وجوب امتناع او امكان

المعنى:

وفال في الشرح ان في كلمة الازهان: اشارة الى انها في الخارج مواد وفي الازهان جهاات (١).

كيفية النسبسة واقعية وقد تسمى عنصر القضية

المعنى:

ان للنبة كيفة واقعية لا الذهنية فحسب وقد سمي هذه الكيفة بالعصر او الماة للقضية.

وفي اعتبار العقل تدعى بالجهة تسمية اللفظ بها منجهة

المعنى:

وتدعى تلك الكيفة بالجهة للقضية في اعتبار لعقل فتكون تسمية اللفظ (لفظ الكيفية) بالجهة منجهة بوجه.

فان كل مادة من المواد الثلاث بحسب الحقيقة جهة من الجهات في القضية ومن الجدير بالذكر ان هذه الجهات من المفاهيم الاولية فلا تحتاج الى التعريف. قال صدر المتألهين: ان من المعاني التي ترسم النفس بها ارتساماً اولياً هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً سببها عرفها بما يتضمن دوراً فعرف الممتنع بانه ليس بممكن (الى ان قال) فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوماً اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوباً واذا نسبها الى العدم يكون امتناعاً واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الحاص (١).

وهي ضرورة ولا ضرورة في النفي والاثبات بالضرورة

المعنى:

وتلك الجهات عبارة عن الضرورة في الاثبات وهو الوجوب، والضرورة في النفي وهو الامتناع، واللاضرورة في النفي والاثبات وهو الامكان وهي هذه بالضرورة و البداهة فلا تحتاج الى التمسك بالدليل.

وليعلم ان الضرورة هو الوجود بذاته لذاته في ذاته ولا يكون منه المراد انه علة لنفسه لأن الشيء لا يصلح ان تكون علة لنفسه نفياً او اثباتاً.

وليس شيء علة لنفسه لا لانعدامه ولا لأسببه

المعنى:

وليس الشيء (ي شيء كان) علة لنفس ذلك الشيء لاسلباً ولا ايجاباً  
للزوم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون المراد من الوجوب ذاك المعنى.

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود

المعنى:

بل الوجود اذا كان بذاته عين الموجود لازائداً عليه (مطابق الوجود) فهو  
واجب الوجود واصله.

وممكن ان كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته

المعنى:

وان كان الوجود لا بذاته بل بواسطة بعض الحثثات والمرجحات  
(الحيثية الاضافية الى العلة) فهو ممكن الوجود.

ويوصف الوجود ايضاً بهما غنى وفقراً في كلام الحكماء

المعنى:

وقد يوصف الوجود في كلام الحكماء بواسطة الكون بذاته ولا بذاته  
بالوجود الغني والوجود الفقير.

## الجهات اعتبارية

قال العلامة الطوسي: والثلاثة (الوجوب والامكان والامتناع) اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: هذه الجهات الثلاث اعني الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق في الاعدان لوجود:

منها ماهو مشترك ومنها ماهو مختص بكل واحد اما المشترك فامران:  
الاول: ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالتبوتي.

الثاني: انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك معايير لمابه الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال (١).  
فالجهات كلها اعتبارية (تعتبر بالعمل العقلي) ولا يكون لها ما يباذ في الخارج ولا يتحقق في الخارج الا صرف النسبة بالمعنى الحرفي الذي يعبر عنه بالوجود الربطي وقد تقدم ذكره قبل سطور كما قال صدر المألهين: فان وجودها (الجهات) في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات المعينية بها بحسب الاعدان وقد درست ان الوجود الربط في الهلية المركبة الخارجية

لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول (١).

وليست الجهات في الذهن فقط ولا لها مطابق في العين مط

المعنى:

ولا يكون موطن الجهات منحصراً في الذهن وليس لها تحقق في الخارج أصلاً.

وجودها الرابط في الاعيان والرابطي منه في الازهان

المعنى:

بل يكون وجود الجهات نحو الربط في الخارج وما وجود التعني الراطي كما تقدم فهو في الذهن ولا مفاة في البين.

وقد يشكل بان الامكان كالوحد لا بد ان يتحقق في الخارج والآ للرم الخلف وذلك لعدم الفرق حيث بين الامكان لا، (الممكن المعدوم) والآ امكان (المتنع) فعندئذ يكون الانسان ذو رأسين (امكان لا) وشريك الباري (لا امكان) واحداً وهو الحلف.

ويجاب عنه بان امكان لا، امر عديمي والآ امكان، نقيض له وبعبارة واضحة ان الامكان هو الاستعداد والقابلية واما الآ امكان فهو رفع الاستعداد وعدم القابلية كما قال صدر المتألهين: ومعنى امكانه لا، سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان كما في سائر الطبائع الدهسه التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود

في الاعيان (١). هذا مع ان الاعداد تمايز بواسطة الاضافة كما قال الحكيم السبزواري: «والاعداد باعتبار ما يضاف اليها تمايزة» (٢).

فالحق ان مقتضى المقابلة (امكانه لا) غير (لا امكان له)

المعنى:

والتحقيق ان مقتضى النسبة بين الامكان والامتناع كون (الامكان لا) المعدوم الممكن غير (لا امكان له) الممتنع لأن المعدوم الممكن لا اقتضاء له والمعدوم الممتنع له اقتضاء العدم.

وهنا اشكال آخر وهو ان اعتبارية الوجوب والامكان توجب اجتماع النقيضين وذلك لان الامكان اذا كان أمراً عديماً ونقيضه الذي هو ألا امكان ايضاً يكون عديماً فيرتفع النقيضان (لأن كلا النقيضين معدومان) قال الحكيم السبزواري: انه (فرض الاعتبار) رفع النقيضين لزم لانه اذا كان الوجوب والامكان عديمين واللاوجوب واللامكان ايضاً عديمان وكون النقيضين عديمين هو معنى ارتفاعهما يلزم المحذور (واجاب بقوله).

ووجه البطلان اولاً النقض بالعمي واللاعمي وثانياً الحل فان معنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شيء بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلاً على شيء لاعديتهما في انفسهما (٣). فارتفاع النقيضين انما يتحقق اذا يوحد شيء نحو الموضوع الواحد وارتفع عنه الامكان وألا امكان وليس يجدي في الباب اذا ارتفع كلا النقيضين ولم يكن موضوع واحد في البين.

(١) الاسعار: ج ١ ص ١٤٠

(٢) غرر الفرائد ص ٦٤

(٣) غرر الفرائد: ص ٦٤

وهكذا رفع الوجود الرباطي ليس نقيضاً للوجود الرباطي

المعنى:

وكذلك لا اشكال في ان رفع الوجود الرباطي مثل ألا امكان  
والألا وحب لا يكون نقيضاً للوجود الرباطي (الامكان صرف النسبة) حتى يقال  
ان الامكان والألا امكان نقيضان مرتفعان.

وفرض عينيتها في الممتنع خلف وليس ربطها بممتنع

المعنى:

ويكون فرض تحقق الجهة في الممتنع خلفاً كما هو واضح ولكن ليس  
ربط الجهة فيه ممتنعاً في الخارج على ما هو التحقيق.

والخلف في الممكن والتسلسل يقضي بكل منهما التأمل

المعنى:

ويكون الخلف لازماً في فرض تحقق الجهة في الممكن ايضاً لكونها  
اعتبارية محضة وكذا يلزم التسلسل (بيان تقدم ذكره) على فرض تحقق الجهة  
في الممتنع والممكن فيوجب (يقضي) الخلف وكذا التسلسل في كل من  
الممكن والممتنع تأملاً ومنعاً من التحقق في الخارج.

كذا الوجوب ان يكن في العين فمقتضاه احد الأمرين

المعنى:

وكذا لك الوجوب ان فرض كونه في الخارج فيكون مقتضى ذلك احد  
الأمرين الخلف او التسلسل.

## اقسام الجهات

قال العلامة الطباطبائي. ينقسم كل من هذه المواد الثلاث الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس الى الغير الا الامكن فلا امكان بالغير والمراد بما بالذات ان يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ماعداء كافيا في اتصافه وبما بالغير ان لا يكفي فيه وضعه كذلك بل يوقف على اعطاء الغير واقتضائه وبما بالقياس الى الغير ان يكون الاتصاف بالنظر الى الغير على سبيل استدعائه الأعم من الاقتضاء (١).

ويوصف الكل بوصف ذاتي عند اعتبارها لنفس الذات

المعنى:

وتنصف كل من المواد الثلاث بوصف ذاتي اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن جميع ماسواها.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته والامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية كاجتماع المبيضين والامكان بالذات كالماهيات الامكانية التي لا تقتضي في ذاتها ضرورة الوجود وضرورة العدم.

وماعداء الامكان غيرياً يقع وفيه لانقلابه قد امتنع

المعنى:

ويقع الانقسام بما بالغير فيما عدا الامكن (الوجوب والامتناع) وامتنع



هذا الانقسام في الامكان للزومه الانقلاب فيه.

اما الوجود بالغير فهو كضرورة وجود الممكن من ناحية العلة والامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن من ناحية عدم العلة واما الامكان بالغير فممتنع كما قال العلامة الطباطبائي: لأننا اذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته امّا واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات اذ المواد محصورة في الثلاث والاولان يوجبان الانقلاب والثالث يوجب كون اعتبار الامكان بالغير لغواً (١).

ويوصف الجميع بالقياسي والفرق واضح بلا التباس

المعنى:

ويتصف جميع المواد الثلاث بوصف ما بالقياس الى الغير والفرق بين ما بالغير وما بالقياس الى الغير واضح وظاهر.  
اما الوجود بالقياس الى الغير فهو كوجود احد المتضائعين اذا قيس الى وجود الآخر والامتناع بالقياس الى الغير كوجود احد المتضائعين اذا قيس الى عدم الآخر وكعدم احدهما اذا قيس الى وجود الآخر والامكان بالقياس الى الغير فيشترط فيه ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولاً ولا يكونان معلولاً لعلّة واحدة.

كما قال العلامة الطباطبائي: ولا مكان بالقياس بين موجودين لأن الشيء المقيس اما واجب بالذات مقيس الى ممكن او بالعكس وببهما عليه ومعلولية واما الممكن مقيس الى ممكن آخر وهما ينتهيان الى الواجب بالذات نعم للواجب بالذات امكان بالقياس اذا قيس الى واجب آخر مفروض او الى معلولاته من خلفه (٢).

(١) بداية الحكمة: ص ٣٦

(٢) نهاية الحكمة: ص ٤٧

وتبين ان الضابط في ما بالقياس الى الغير هو مجرد الاستدعاء كما قال الحكيم السبزواري ان الملاك فيه: باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما (١). بخلاف ما بالغير فان فيه يكون بحر اقتضاء بينه وبين الغير.

اذ لا اقتضاء في القياسي كما يكون في الغيري عند الحكماء

المعنى:

لأن الجهة عند الفلاسفة فيما بالقياس الى الغير يكون بنحو لا اقتضاء ويكون الجهة في ما بالغير هو الاقتضاء.

بل الملاك محض الاستدعاء طوراً وطوراً عدم الالباء

المعنى:

بل يكون الملاك في ما بالقياس الى الغير مجرد الاستدعاء من لا يأبى احدهما من وجود الآخر ومن عدمه، كوجود احد المتضايقين اذا فیس الى وجود الآخر في الوجود بالقياس الى الغير وعدم احد المتضامين اذا فیس الى وجود الآخر او بالعكس في الامتناع بالقياس الى الغير.

ومن المعلوم ان المقايسة انما تكون في الوجود والامتناع بين ما بالغير وما بالقياس الى الغير واما الامكان فلا يصلح ان يكون بالغير كما تقدم والامكان بالقياس الى الغير فهو فائد الاستدعاء فلا يقع الامكان طرفاً في المقايسة.

الى ههنا ما يقع من الاقسام التي تقابل وصف الداني من الغيري

والقياسي وقد يقع في مقابل الامكان الذاتي امكان الوقوعي وهو ما لا يلزم من وقوعه محال.

وباعتبار اللازم المحال تدعي وقوعياً في الاستعمال

المعنى:

ويكون الامكان متصفاً بالوقوعي في الاستعمال باعتبار عدم لزوم المحال عن وقوعه وهو ما ليس بممتنع بالذات وبالفير.

## مباحث خاصة بالامكان

منها البحث عن معاني الامكان وذكر الفلاسفة للامكان ثلاثة معان:  
الاول: عدم الامتناع قال العلامة الطباطبائي: وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب لمخالف سواء كان الجانب لموافق ضرورياً او غير ضروري فيقال: الشيء الفلاني ممكن اي ليس بممتنع وهو المستعمل في لسان العامة اعم من الامكان الخاص ولذا يسمى امكناً عاماً وعاماً.

الثاني: سلب الضرورة عن الجانبين قال العلامة الطباطبائي: هو (المعنى المبحوث) لاضرورة الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية المأخوذة من حيث هي وهو المسمى بالامكان الخاص والخاصي.

الثالث: سلب الضروريات الثلاث قال العلامة الطباطبائي: وقد يستعمل في معنى اخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقفية كقولنا الانسان كاتب بالامكان حيث ان الالسانية لا تقتضي ضروره الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الامكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقابلة المحمول الى الموضوع لا ينافي ثبوت ضروره بحسب الخارج بثبوت العلة ويسمى الامكان الاخص فيبين ان المعاني الثلاث للامكان هو العام والخاص والاخص وقد يقال ان هنا معنى رابعاً للامكان وهو سلب الضرورات الثلاث وسلب لضرورة شرط المحمول ويعبر عنه بالامكان الاستقبالي . . . وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول ايضاً كقولنا: زيد كاتب عدلاً بالامكان ويحتص بالأمور المستقلة التي لم تتحقق بعد حتى تثبت فيها الضرورة بشرط المحمول (وفيه ما نال) وهذا

الامكان انما يثبت بحسب الظن والغفلة عن ان كل حادث مستقبل ائنا واجب  
ار مستمع لانتهائه الى علل موجبة مفروغ عنها ويسمى بالامكان الاستقبالي  
(١).

ومعنى الامكان لدى العموم عم فانه سلب ضرورة العدم

المعنى:

ان معنى الامكان عند العوام اعم من الممكن والواجب وهو عبارة عن  
سلب ضرورة العدم (عدم الامتناع).

لكنه بالنظر الخصوصي سلب الضرورتين بالخصوص

المعنى:

لكس الامكن بنظر الخواص عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم  
بنظ.

وثالث وهو اخص منهما سلب الضرورات جميعاً فاعلماً

المعنى:

وهو معنى ثالث وهو اخص من الاولين وهو سلب الضرورات الثلاث  
من الذاتي والوصفي والوفاي جميعاً فاعلم المعاني واصبط.

وليس للامكان الاستقبالي في نظر التحقيق من مجال

## المعنى:

واما امكان الاستقبالي فلا مجال له على ماهر التحقيق.  
 كما قال صدر المتألهين: واقفا التحقيق الفلسفي فنعطي ان الممكن في  
 الاستقبال ايضاً لا يتجرد عن احدى الضرورتين (١).  
 ومنها البحث عن عروض الامكان لشيء الممكن قال صدر المتألهين:  
 ان الامكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر  
 عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما ينصف به الماهية المأخوذة على  
 هذا الوجه لا يكون امراً عينياً بل (يكون) اعتبارياً وايضاً الامكان مفهومها  
 سلبي والسلوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لاعتيناً ولا ذهنياً (٢).  
 فيكون وصف الامكان للشيء امراً اعتبارياً بتحليل من العقل.

ليس من العوارض العينية امكان شيء وكذا الذهنية

## المعنى:

لا يكون وصف الامكان للشيء من العوارض الخارجية وكذا لا يكون من  
 العوارض الذهنية كسائر العوارض.

بل العروض فيه بالتحليل ليس الى سواه من سبيل

## المعنى:

بل يكون العروض في باب الامكان بتحليل العقل وليس غيره طريق

(١) الاسفار ج ١ ص ١٥٢

(٢) الاسفار ج ١ ص ١٧٦

آخر للعروض وذلك لأن العروض إذا فرض خارجياً أو ذهنياً يلزم الأثنية بين الامكان والممكن ويلزم تقدم وجود الممكن من صفة الامكان وهو خلف. ومنها البحث عن عدم الاقتضاء في الامكان قال صدر المتألهين ان الامكان: عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضروريتين لا اقتضاءها سلبها وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول (الموجبة السالبة المحمول ماحمل فيها سلب المحمول عن الموضوع كقولنا الانسان هو شيء ليس بحجر والمعدولة المحمول ماحمل فيها عدم مفهوم في نفسه كقولنا الحيوان لاجماد) والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق (١).

وحيث ان طبعه ألا اقتضاء لا يقتضي مقتضياً ومقتضى

المعنى:

وبما ان الامكان نفس استواء السببة فيكون طبعه مالا اقتضاء له فعلية لا يحتاج الى المقتضى ولا يكون له المقتضي.

والسلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب ولا عدول

المعنى:

ويكون السلب (سلب الضروريتين) في الامكان عند الحكماء من السبب التحصيلي من دون ان يكون من موجبة سالبة المحمول او معدولة المحمول.

هذا (عدم الاقتضاء والسلب) انما يكون بحسب الذات وهو (سلب  
الضرورة) لا ينافي الضرورة من ناحية العلة ومن ناحية اشتراط المحمول.  
والاحتفاف بالضرورتين لا يأباه اذ لا يقتضي المقابل

المعنى:

واحتفاف الممكن بالضرورتين (ضرورة مالم يحجب لا يوجد) و (ضرورة  
بشرط المحمول) لا يأتي عدم اقتضاء الداتي لأن الامكان بحسب الدات  
لا ينتضي التقابل مع الضرورة في مرحلة العلية والاشتراط بالمحمول.  
ومنها البحث عن افتقار الامكان فان الافتقار للامكان عذ من البديهيات  
قال العلامة الطوسي: والحكم باحتياج الممكن ضروري وقال العلامة الحلبي  
في شرحه: ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي  
طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يرجع من حيث هو مساو (١).

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان

المعنى:

ويكون الاحتياج الى المرجع لازم طمع الامكان فلا يحتاج لتصديق به  
الى البرهان.

بل هو عينه اذا ما قد نسب الى الوجود كالغني فيما وجب

المعنى:



بل الافتقار عين الامكان وذلك لأن الامكان اذا نسب الى الوجود (معنى الوجود) يكون بحسب الحقيقة (مفتقر في الوجود) كما ان الغنى عين الوجوب فيما يجب وجوده فيكون (واجب الوجود) بحسب الحقيقة (غني في الوجود).

والقول بالبحث والاتفاق انكار للفضية المتقدمة (افتقار الممكنات) وهذا قول على خلاف الفطرة ومساوق لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لا يمكن المساعدة عليه اصلاً.

والقول بالبخت والاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

المعنى:

ويكون القول بالصدفة والاتفاق مع وجود حكم الفطري من العقل بان الافتقار لازم الامكان لفي شقاق بعيد.

وهنا شبهات ذكرها الفخر الرازي منها ان افتقار الممكن الى العلم يستلزم سلب الشيء عن نفسه قال المحقق الآملي: وحاصله ان تأثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعل المهية بالجعل التأليفي او في وجوده بان يجعل الوجود وجوداً كذلك اي بالجعل التأليفي او في اتصاف المهية بالموجودية والكل محال اما الاولان فلاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء ونفسه حيث ان الشيء عين نفسه لايجعل الجاعل ولو كان الوجود وجوداً او المهية مهية بجعل الجاعل يصح (يلزم) سلب المهية عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال واما الأخير اعني جعل الاتصاف فلاه امر عديمي (١).

وقيل يستلزم سلب الشيء عن نفسه وليس ذا شيء

المعنى:

وقيل (من ناحية القائلين بالانفصال) ان الافتقار الى العلة يستلزم سلب الشيء عن نفسه عند الجعل وهو توهم باطل (ليس بشيء) لأن الجعل ليس تأليفاً حتى يلزم اشكال المذكور بل الجعل يكون بسيطاً يتعلق بالوجود على اتصاله بالوجود ويتعلق بالماهية على اتصالها فلا يكون مجال للزوم سلب الشيء عن نفسه.

اذ ليس جعل الشيء بالمؤلف بل هو بالذات بسيطاً فاعرف

المعنى:

اذ الجعل لا يكون جعل التأليفي بل الجعل بسيط بالذات.

ننفيه يفيد نفي الذات لاسلبها عن نفسها بالذات

المعنى:

فعلى اساس جعل البسيط يكون نفي الشيء (نفيه) وسلبه سلب الذات رأساً لاسلب الذات عن نفس الذات بالذات.

فاذا قلنا بعدم الوجود عند الجعل لكان هو سلب الذات و(عدمها) من الاول لا انه سلب الشيء عن نفسه عند الجعل.

قال صدر المتألهين: ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين وقال في

الجواب والحاصل ان تأثير اعلاه في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك نحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بنحصيل غيره وهذا غير مستحيل (١).

ولا اجتماع المتناقضين يلزمه كلاً ولا المثلين

المعنى:

ولا يلزم للجعل اجتماع النقيضين (الوجود حال العدم) حاشا وكلاً ولا يلزم اجتماع المثلين (الوجود حال الوجود وهو نحصيل الحاصل).

لو حدة الحصول والتحصيل بعين طرد العدم البسديسل

المعنى:

لان الحصول والتحصيل امر واحد يتحقق بنفس التأثير (الايجاد - طرد العدم البديل للوجود).

وقال الحكيم انسبزواري - ومنها (من الشبهات) انه لو احتاج الى المؤثر فصدة المؤثرية ايضاً شيء ممكن فاحتاجت الى مؤثرية اخرى وهكذا فيتسلسل والجواب ان صفة التأثير في العقل فقط وليست متأصلة (٢).

وليس للتأثير والعلية مطابق وصورة عينية

المعنى:

(١) الاسعار: ج ١ ص ٢١١-٢١٢

(٢) عرر العرائد: ص ٧١

ولا يكون للتأثير والربط العلوي مصداق وصورة خارجية بل التأثير امر انتزاعي ينتزعه العقل من الابداع ولا يكون امر خارجي حتى يحتاج الى العلة.

وكونها الرابط في الخارج لا يوجب محذوراً ولا تسلسلا

**المعنى:**

وكون العلية وجوداً رابطاً بين المؤثر والأثر في الخارج لا يلزم المحذور ولا التسلسل.

كما قال الحكيم السبزواري: ولا يقدح ذلك (كون التأثير في العقل) في انصاف المؤثر بها لأن ثبوت الشيء بشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج (١).

ومنها احتياج الممكن الى العلة حدوثاً وبقاءً قال صدر المتألهين: فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت (٢). فيكون الافتقار لازم لوجود الممكن فيدور معه اينما دار.

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء في لازم الذات ولن يفترقا

**المعنى:**

لا يكون في احتياج الممكن الى العلة فرق بين مرحلة الحدوث والبقاء فان الاحتياج لازم لذات الممكن فلا يفترق فيه الحدوث من البقاء.

(١) غرر العرائد: ص ٢٦.

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢١٩.

كذا الوجود الرابط التعلقي    ينافي الاستقلال في التحقق

المعنى:

ان شأن الوجود الرابط الذي هو بحسب الحقيقة نفس التعلق يكون كذلك (الاحتياج الدائم) ينافي الرابط مع الاستقلال في الوجود للتضاد بين الربط والاستقلال.

وقد يوهم اشتباهاً في التطبيق ان البناء علة البقاء فيموت البناء ويبقى البناء وهو استثناء المعلول من العلة بقاءً فيدفع بانه من باب اشتباه الفاعل بالمعد فالبناء هو المعد لا الفاعل.

ولا يقاس بالمعد الفاعل    فانه عقلاً قياس باطل

المعنى:

ولا يصح قياس الفاعل من ناحية البقاء بالمعد فانه قياس مع العارض كما تقدم ذكره وهو باطل عقلاً وشرعاً.

ومنها ان علة الحاجة الى العلة هل هو الامكان او الحدوث؟ قال العلامة الطوسي: واذا لاحظ ذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره (فان تصور نفس الامكان وتساوي الداتي يكفي في الحكم بامتناع الرجحان الى احد الطرفين بدون العلة) وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها (فان تصور الحدوث وهو الوجود بعد العدم لا يستدعي الى العلة) ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب، وقال العلامة العلي: ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الابداع والابداع متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال (١).

وعلة الحاجة في الماهية امكانها وهكذا الهوية

المعنى:

ونكون علة الاحتياج الى العلة في الماهية والهوية هو الامكان.

وليس للحدوث من علية فانه كسفسية الانسية

المعنى:

ولا يكون للحدوث (الوجود بعد العدم) من علية للاحتياج الى العلة لأن الحدوث كيفية الوجود وصفته،

فلا يجوز سبقه بالذات على الوجود لامتناع ذاتي

المعنى:

فلا يمكن ان يكون الحدث سابقاً على الوجود ذاتاً وذلك لامتناع ذاتي لحدث وهو تقدم الشيء على نفسه.  
توضيح: وهو ان علة الفقر والحاجة هي بنفسها علة الغنى فان الشيء اممكن بواسطة الامكان الذاتي يربط مع العلة ويكسب الوجوب الغيري فكما ان الامكان تكون علة الحاجة كذلك تكون علة الغنى (الوجوب الغيري) لأن الوجوب مالم يجب لم يوجد.

وعلة الحاجة علة الغنى اذا الوجود بالوجوب اقترنا

المعنى:

ان علة الحاجة وهي الامكان بنفسها علة الوجوب والغنى لأن الوجود يقترن بالوجوب ولا يوجد الوجود بدون الوجوب فتكون علة الفقر والغنى هي الامكان في قضية العلية.

والفقر والغنى هما سياتان في مقتضى الوجوب والامكان

المعنى:

ان الفقر والغنى مساويان بالنسبة الى الوجوب والامكان فان الامكان كما يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الوجود (باعتبار القابل) كذلك الوجوب يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الابداء (باعتبار الفاعل).  
وذلك لأن علة الموحدة انما هو وجوب الوجود لا قدم الوجود في مقابل الحدث.

اذ الوجوب علة لا قدمه ففي ثبوت الفقر يعني عدمه

المعنى:

فالعلة انما تكون هو الوجوب لا القدم ويؤثر الوجوب في ظرف تحقق الفقر فيعني وجوب الوجود عدمه.

وقد يشكل بان الامكان اذا كان علة للوجود (وهو لا اقتضاء الذاتي وهو العدم) يلزم الدور مثل ما يرد على القول بان علة الحاجة هي الحدوث (الوجود المسبوق بالعدم) كما قال الحكيم السبزواري: لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن فاما يكون العدم السابق مطلقاً فهو (العدم المطلق = عدم كل شيء) ليس شرطاً لحادث خاص واما ان يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف والمضاف اليه على الآخر (١). ويحاط به بان المضاف اليه (الحادث الخاص) يتوقف على العدم المضاف ولكن العدم (المضاف) لا يتوقف على المضاف اليه بل العدم بنفسه شرط لتأثير العلة.

والعدم السابق للحادث لا يستلزم الدور كما قد اشكلا

المعنى:

وكون العدم السابق شرطاً للتأثير لا يستلزم الدور كما توهم.

فانه بنفسه شرط الاثر وفيد في دخله لا يعتبر

المعنى:

ان العدم نفسه يكفي في تأثير العلة واما قيد اعدم (الحادث الخاص =

(١) غرر المرقاة ص ٧٤.



المضاف إليه) لا يعتبر في دخل العدم في الاثر حتى يوقف به.  
ولكن لا يخفى ان العدم شرط التأثير لا شرط الحادث فالتعبير بكلمة  
(الاثر) لا يحلو من الاشكال.

وليس شرطاً حيث لا يقارنه لانه مقابل يماينه

المعنى:

ولا يكون العدم الذي هو شرط التأثير شرطاً للحادث لأن العدم سحو  
العدم المطلق لا يقارن وجود الحادث الخاص ( لمشروط) والمفروض تعارن  
الشرط واستشروط زماناً كما هو معلوم ولا يكون لعدم،العدم المقابل (القص  
=العدم البديل) حتى يكون مباحثاً للحادث الخاص بل لمراد من العدم هو  
العدم المجامع.

كما قال الحكيم السرواري في مقام بيان ان الحدوث (مسوقية الوجود  
بالعدم) لا يصلح ان يكون علته للاحتياج بالعلته: ان العدم السابق على وجود  
الشيء مقابل ومعانده فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده (الى ان قال) واما  
الامكان فهو يحامع وجود الشيء وليس مقابلاً له (١). فالامكان هو انعدم  
المجامع.

## نفي الاولوية الذاتية والغيرية

قال بعض المتكلمين ان في ايجاد الممكن تكفي الاولوية الذاتية (مجرد الخروج عن حد الاستواء) ولا حاجة الى الوجوب الميري كما قال الحكماء بأن الشيء مالم يجب لا يوجد.

قال العلامة الطوسي: ولا يتصور الاولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته (لأن الامكان هو التساوي الذاتي فلا يتصور الرجحان) ولا يكفي (الاولوية) الخارجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب (١).

العقل حاكم على الماهية بسلب الاولوية الذاتية

المعنى:

ان العقل يحكم على عدم الاولوية الذاتية من الماهية لانها من حيث هي ليست الا هي.

بل حيث لاثبت للماهية لا يعقل التأثير والمالية

المعنى:

بل من المحال تحقق التأثير للماهية والترجيح لها بينما لم تكن لها اي ثبوت وشيئية.

ويستحيل ان يكون الذاتي بفرصه مقصياً للذات

المعنى:

ومن المحال ان يكون الاولوية (المعروضه كونها ذنباً للذات) مقتصاً للذات ومؤثراً في الوجود.

كما قال صدر لمتألهين: ان الاولوية الشئ علة لذات اما انها علة موجبة للوجود فكون الشئ علة نفسه (وهو محال) واما انه يقع الشئ لا بمقتضى وموجب ولا ماقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح الغم (١). هذا كله في نفي الاولوية الذاتية.

كذلك الاولوية الغيرية لا تقتضي الوجود للماهية

المعنى :

فكما ان الاولوية الذاتية لا وجه لها في اليجاد كذلك الاولوية الغيرية لا تقتضي ايجاد الماهية.

فانها بالعرض مع رجحانها من قبل الغير على امكانها

المعنى :

فان الماهية على فرض رجحانها بالاولوية كان ذلك الرجحان من قبل الغير الواقع على امكان الماهية وهذه هي جزء الماهية الموجودة.

فصح ما الى الحكيم قد نسب لا يوجد الشئ اذا ما لم يجب

المعنى :

فعلى هذا صح ما نسب الى الحكماء ان الشئ ما لم يجب لا يوجد.

## الامكان الاستعدادي

قال العلامة الحلبي: الامكان اما ان يلحظ باعتباره الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتباره قربها من الوجود ويعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقه لها (١). وذكروا في الافق المبين وفي الاسفار وغيرها فروقاً بين الامكان الذاتي والاستعدادي ملخصها على مايلي:

١- الامكان الذاتي اعتباره تحليلى عقلي بلحق الماهية من حيث هي هي، والاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجوده كامكان الانسان من النطفة.

٢- الذاتي لا يقبل الشدة والضعف فانه اعتبار عقلي محض والاستعدادي يقبل ذلك باعتباره شدة المحل وضعفه كما في المثال المتقدم.

٣- الذاتي لا يزول فانه لارم المهيبة والاستعدادي يزول فان النطفة بعد ما صارت انساناً يزول عنها الامكان الاستعدادي.

وبعد بيان الفرق بين الامكانين يقال ان للامكان الاستعدادي (تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر) سبة الى المستعد ونسبة الى المستعد له فباعتبار الاول يقال له الاستعداد كما تقول ان انطفة لها استعداد الاسابية وباعتبار الثاني يقال له الاستعدادي كما تقول ان الانسان يمكن ان يوجد في النطفة.

لكل ما في العالم الحسماني      يكون بحوان مس الامكان  
فمنه امكان يسمى الذاتي      وهو الذي يعرض نفس الذات  
ومنه ما يدعى بالاستعداد      يتبع عدة من المبادي

المعنى:

ان الامكان في العالم الحسماني على نحوين الاول الامكان الذاتي وهو  
اعتبار عقلي يعرض لنفس الذات والثاني امكان استعدادي يعرض الماهية  
الموجودة فيسبح الاستعدادي عدة من المبادي (يتحقق في عدة من الموارد  
كالنطفة وغيرها).

وليس الامكان بمعنى القوة      بل هو من اوصاف ما بالقوة

المعنى:

والامكان الاستعدادي ليس بمعنى القوة نفسها بل يكون وصف وجودي  
لما هو بالقوة (الطعة).

فتلك كيفية امر عيني      وذاك عين الاعتبار الذهني

المعنى:

فيكون الاستعدادي كيفية (صفة) لامر عيني (ماهية موجودة) والذاتي هو  
نفس الاعتبار العقلي.

وتلك للقابل وصف ظاهر      وحص بالمقبول ذاك الآخر

المعنى:

والاستعدادي وصف للقابل كامكان تحقق الانسان من الطعة التي هي

القابل والذاتي يختص بالمقبول (ماهية الانسان في المثال).

وليس للامكان الاستعدادي      ميز بضعف فيه واشتداد  
او بزواله او الفعالية      فانه حيثية عقلية  
بل هي من صفات الاستعداد      بالذات لا الامكان الاستعدادي

المعنى:

والتحقيق ان الامكان الاستعدادي لا يقبل الشدة والضعف وكذلك  
لا يقبل الزوال فان الاستعدادي اعبار عقلي محض واقا الشدة والضعف  
والزوال والفعالية من اوصاف الاستعداد لا الاستعدادي.  
فان النطفة بما لها استعداد تقبل الشدة والضعف والزوال والفعالية ذاتاً  
واقا امكان تحقق الانسان من الطعة فهو اعتبار عقلي لا يقبل التشكيك  
والزوال وغيرهما.

## الحدوث والقدم

قال العلامة الطوسي: والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فتقديم والا فحدث (١). فالحدث هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم او كونه بعد العلة والقدم خلاف ذلك ويسمى هذا الحدث بالحدث الزماني الحقيقي وفي مقابله القدم الزماني الحقيقي وقد يكون الحدث هو الحدث الزماني الاصافي مقابلاً للقدم الزماني الاصافي ويعتبر عنهما في العرف بالقديم والجديد فعليه كل شيء كان وجوده اكثر زمناً بالنسبة الى شيء آخر فهو قديم وذاك جديد وللحكماء قسم آخر من الحدث وهو الحدث الذاتي وهو عبارة عن الاقتضاء الذاتي (الامكان) كما عرّفه الحكيم السيرواري:

ويوصف الحدث بالذاتي وذا قبلية ليسية الذات خذا

المعنى:

اي الحدث الذاتي مسبوقية وجود الشيء بالنسبة الذاتية او المسبوقية بالعدم المحامع وهما الامكان الذي هو لازم للمهيمة.

فكون لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال لشيخ الرئيس: الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس (٢). فاذن لا ياتي الحدث الذاتي عن ان يكون قديماً زمانياً بان يكون الذات من الماهيات الممكنة ولم يكن ظرف الزمان خالياً عن وجودها.

وعلى اساس هذا التقسيم يقال ان العدم اما عدم مقابل وهو الذي يع

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٣٤

(٢) محرر المرائد ص ٨٠

في مقابل الحدوث الزماني فيكون يسه ويس الشيء الحادث تقابل الایجاب والسلب واقا عدم مجامع وهو عبارة عن العدم الذي يقع في مقابل الحدوث الذاتي وهذا العدم بجمع الوجود لأن لا اقتضائية الذاتية للماهية يجمع مع وجودها من ناحية العلة (الوجوب بالغير).

حدوث شيء كونه بعد العدم وفي قبالة المسمى بالقدم  
المعنى:

ان الحدوث هو كون الشيء مسبقاً بالعدم، والقدم خلاف ذلك.  
والعدم السابق بالزمان يحصن الحدوث بالزماني  
المعنى:

ويكون المسبوق بالعدم الزماني مختصة بالحدوث الزماني.  
وما يكون سبقه بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي  
المعنى:

والمسبوق بالعدم الذاتي للماهية توجب الحدوث الذاتي لها.  
هو الملاك دون سبق السبب فانه عن الحدوث اجنسي  
المعنى:

ويكون المسبوق بالعدم هو الملاك في الحدوث لامسوقة الشيء بالعلة  
كما افاد العلامة الحلي: الحادث هو الذي يسبقه العدم (١) فان المسبوقه  
بالسبب اجنبي عن الحدوث.



كذا الذي الى الوجود ينسب لكونه لاشيء لولا السبب

المعنى:

والشيء نذى سبب لى الوجود يكون الملاك فيه كذا (سبق السبب)  
لكون الوجود الحادث بلا شئبة (عدماً) لو لم يكن مرتبطاً بالسبب لأن  
المنسوب الى العلة إنما هو وجود الشيء لا الحدث.  
كما قال صدر المألهين، وليس حدوثها مسنداً الى (علة) الفاعل بل  
وجودها معنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدث (١)

والعدم الاول بالمباين يوصف والأخير بالمقارن

المعنى:

ويتصف العدم الاول (العدم الزماني) بالعدم المباين (المقابل) ويتصف  
العدم الأخير (العدم الذاتي) بالعدم المقارن (المجامع).  
وقال السيد المحقق (الماد ره) : ان العالم مسبوق بالعدم الدهرى  
وهذا القول يبتنى على أمور:  
الاول: ان الوجود على ثلاثة اقسام: ١- الباري ٢- العقول ٣- العالم  
المادي، ولكل وعاء.  
وعاء الاول هو السرمد بمعنى، لا اول ولا آخر له، وعاء الثاني هو  
الدهر، وعاء الثالث هو الرمان.  
الثاني: ان للوجود سلسلتان ١- الطولية وهي سلسلة العلة والمعلول على  
اساس العلوية. ٢- العرضية وهي العلل والمعالييل التي لم يكن بينها ترتب  
العلوية.

الضالته: ان العدم تابع للوجود فكما ان الوجود يصنف بالسرمدى  
والدهري والزمانى كذلك العدم يتصف بهذه الصفات.  
كما قال الحكيم السبزواري: قول السيد (س) العالم حادث دهري معناه  
ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري لأنه مسبوق الوجود بوجود  
الملكوته الذي وعاءه الدهر سبقاً دهرياً (١).

وقيل للخلق حدوث دهري لسبقه حقيقة بالامر  
المعنى:

وقيل والقائل السيد المحقق الداماد ان لعالم الخلق حدوث دهري لكونه  
مسبقاً بعالم الامر (العقول).  
فيكون وعاء عالم الامر (الدهر) عدماً بالنسبة لى عالم الملك.  
فيقتضى اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم

المعنى:

وبما ان العالم كان متأخراً بالنسبة الى العقول على اساس ترتب العوالم  
فيقتضى المسبوقيه بالعدم الدهري الذي هو وعاء العقول.  
والتحقيق ان ما افاده السد (ره) لا يمكن المساعدة عليه لأن ترتب العوالم  
لا يوجب تفاوت الاعداد.

ومقتضى طولية السلاسل ليس سوى تفاوت القوابل

المعنى:

ومقتضى ترتب العوالم في سلسلة الطولية لا يكون الا تفاوت في القابل

(قابلية العقول = وقابلية العالم المادي) ولا يقتضى السرب تفاوتاً في الاعداد حتى يقال العدم الدهري والعدم الزماني.

وليس بينها انفكاك فالعدم مجامع لها فلا يأتى القدم

المعنى:

ولا يكون بين العوالم انفكاك من ناحية العدم بل العدم بالسبب الى جميع الممكنات هو العدم الذاتي بمعنى ألا اقتضاء الذي (المجامع) فلا يأتي عن الوجود والقدم الزماني.

وتبين مما قلناه ان العدم الذاتي اعم بالنسبة الى العدم الزماني والسبب تكون اعماً واخصاً من وجه وبعد الفراغ عن العدم الدهري ونوصيح لعدم الذاتي والزماني، يقع الكلام في ان العالم المادي، هل هو مسبوق بالعدم الذاتي، او بالعدم الزماني.

قال بعض الفلاسفة انه مسبوق بالعدم لذاتي وقال بعض المتكلمين بل العالم مسبوق بالعدم الزماني.

والحق ان العالم الجسماني عقلاً ونقلأ حادث زماني

المعنى:

والتحقيق ان العالم المادي يكون حادثاً زمانياً بحكم العقل (الحركة والتغير) والنقل (الآيات والروايات).

لأن مقتضى سجد الطبايع حدوثها الثابت في الشرايع

المعنى:

فان مقتضى لحركة لخواصية في الموحودات، الحدوث الزماني لها كما هو ثابت في الشرايع بالاجماع.

فهي لها نسي كل حدّ عدم وليس للمجموع منها القدم  
المعنى:

فالحركة والتجدّد للموجودات في كلّ آتٍ عدم زمني بعد أن آخر  
ولا يكون للمجموع الطبايع قدم مع حدوث الافراد.

اد ليس لكل وجود آخر فالكسل حادث وهذا ظاهر  
المعنى:

لان وجود الطبايع بنحو الكلي هو وجود افرادها ولا يكون للطبايع غير  
وجود الافراد وجود آخر كما هو ظاهر.

لكنه تجدد المفاض لا يأتي دوام الفيض عند العقلاء  
المعنى:

فعالم الخلق كله متجدد أنا فآناً ولكن سجدد الخلق المفاض بالفيض  
المطلق لا يماهي دوام الفيض من الباري لأن الفيض لا زال مستمر من الفيض  
الى كل شيء بحسب قابليته وعليه يكون اتجدد هو اللبس بعد اللبس لا الخلع  
واللبس.

قال لحكيم السبزواري: كان الله ولم يكن معه شيء ولا اسم ولا رسم  
ولا صفة ولا تعين فحدث وجدد من المرتبة الاحدية الاسماء والرسوم (١).  
وهذا القسم من الحدوث هو مصطلح خاص من الحكيم السبزواري (ره)  
ولكن لا اصل له في الواقع.

وليس معنى للحدوث الاسمي مع قدم الوجود غير الاسم

المعنى:

ولا يكون للحدوث الاسمي وقدم الوجود للباري معنى محصل (مع عنده الصفات مع الذات) فليس للحدوث الاسمي إلا الأسم.

### مرجع حدوث العالم فيما لا يزال

يقع البحث حول مرجح حدوث العالم في وقت خاص ومخصصه في زمان مخصوص، التحقيق أن الحدوث ذاتي للعالم فلا يحتاج إلى المرجح لأنه لا يكون من الصفات الخارجية حتى يكون محتاجاً إلى التعليل.

ليس الحدوث صفة عينية بل هو كالداتي للهوية

المعنى:

أن الحدوث ليس صفة خارجية بل يكون ذاتي للذات.

وجعلها جعل حدوثها بلا مخصص اذ لم يكن معللاً

المعنى:

فيكون جعل الذات هو جعل الحدوث بلا حاجة إلى مخصص آخر لأن الحدوث هو الذاتي والذاتي لا يعلل.

وقال الكعبي. أن المخصص هو نفس الوقت وهو لا رجه له لأن الوقت (الزمان) متزع من العالم فكيف يصلح لأن يكون مخصصاً للعالم الذي مشأ انزاعه.

الوقت عند بعضهم مخصص وهو كعسره فلا يخصص

المعنى:

ان الوقت عند الكعبي يكون مخصصاً وهو كثيره من الأمور التي قالوا بها لا يصلح ان يكون مخصصاً.

وقال بعض الاشاعرة: ان الحدوث لا يحتاج الى مرجح لجواز تخلف المعلول عن العلة وبرب عدة اشياء على عدة اشياء (المعاليل والعلل) يكون بحسب جري العادة وهذا قول على اساس الاعتقاد بالارادة الجزافية ويرد عليه ان الارادة الجزافية غير معقولة من الباري الحكيم بل تستلزم التسلسل لأن الارادة الجزافية تستلزم ارادة جزافية اخرى وهكذا.

كذا الارادة الجزافية لا تعقل بل تستلزم التسلسلا

المعنى:

فكما لاوجه لقول الكعبي كذلك لاتعقل الارادة الجزافية بل هي مستلزمة للتسلسل.

وقال بعض المعتزلة ان المرجح هو علم الباري قال الحكيم البرقاري: وقيل والقائل هو المعتزلي ان المرجح علم ربا تعالى وتقدس بالاصلاح اي بان الاصلح بحال العالم ابقاعه فيما لايزال وفيه انه اية مصلحة في امساك الفيض والجود عنه بما لانهاية له (١).

وهكذا المصلحة المرجحة اذ ليس ترك الجود فيه مصلحة

المعنى:

والقول بالمصلحة المرجحة في وقت خاص لا مسوع له مثل الأقوال

المتقدمة لأن ترك الجود في وقت آخر لا مصلحة له بما هو ترك الجود.  
 والتحقيق أن المعتزلي لا يقول بأن في هذا الوقت مصلحة (زمان الحدوث) وفي  
 ذاك الوقت لم يكن مصلحة حتى يشكل عليه أن ترك الجود لا يكون فيه  
 مصلحة بل الظاهر من كلامهم هو أن علم الباري بما هو علم الباري وإرادته  
 يوجب المصلحة وهو مما لا بأس به.

## اقسام السبق واللحق

قال العلامة الطوسي: والسبق ومقابله (اللحق والمعينة) اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي (١).

ان السبق واللحق من العوارض التي تنتزع من النسبة القائمة بين الموجودين وذكر في تجريد الاعتقاد سبعة اقسام من السبق واللحق على اساس الاستقراء وزاد سيد الافاضل المحقق الداماد قسماً آخر وهو السبق بالدهر فعليه اصبحت الاقسام ثمانية وهي على مايلي:

والسبق بالزمان والعلية والطبع والرتبة والماهية

المعنى:

الاول السبق بالزمان كتقدم اليوم على العد والثاني بالعلية كتقدم ذات العلّة على ذات المعلول والثالث بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والرابع بالرتبة كتقدم الامام على المأموم الخامس بالماهية كتقدم الاربعة على الزوجية.

ومنه ما يدعى بسبق شرفي ومنه بالسرمدي والدهري صف

المعنى:

السادس من السبق ما يدعى بالسبق باشرف كتقدم افاضل على المفضول والسابع من السبق ما يتصف بالسبق السرمدي والدهري كتقدم نشأة



القول على نشأة الملك كما عن سيد الأفاضل المحقق الداماد.  
واضاف صدر المتألهين الى هذه الاقسام قسمين آخرين كما قال: واما  
التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على  
الماهية الموجودة به فان لوجود هو الاصل عسدا في الموجودية والحق،  
وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به، فقال: وبالجمله وجود كل علة موجبة  
يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، وقال في بيان الفرق  
بين التقدم بالعلية والتقدم بالحق: فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم  
بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية (١)

والسبق بالحق وبالحقيقة زيادة دقيقة رقيقة

المعنى:

ويكون من السبق ما هو السبق بالحق وبالحقيقة وهذا زيادة على الاقسام  
المعروفة الثمانية وهو سبق دقيق ولطيف زاده صدر المتألهين (ره).

وكل ما للسبق من حيثية يكون للحقوق والمعيبه

المعنى:

وكل ما يبياه من الاقسام للسبق يجري للأحر والنصاحب.  
واما السبق بالذات قال العلامة الطوسي، ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر  
للتقدم وسقوه لتقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم لأمس على اليوم فانه ليس  
تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لأحساج الزمان الى زمان آخر  
وتسلسل (٢). وقال الحكماء ان السبق بالزمان لا يكون قسماً آخر من الاقسام

(١) الاسطر: ج ٣ ص ٢٥٧-٢٥٨

(٢) مجريد الاعداد، ص ٣٥

بل هو سبق يتحقق بتحقق السوابق الثلاثة وهو على مايلي:

والسبق بالذات لدى الاعلام ليس بنفسه من الأقسام

المعنى:

وليس السبق بالذات بنفسه من الاقسام عند الحكماء الكبار.

بل جامع للسبق بالعالية والسبق بالطبع وبالمساهية

المعنى:

بل يكون السبق بالذات مساوياً مع السبق بالعالية وبالطبع وبالمساهية.

فالسبق بالعالية هو السبق بالذات بحسب الحقيقة وكذا الباقي واما المثال

المذكور في تجريد الاعتقاد فهو مثال للسبق بالزمان كما هو معلوم.

واما السبق بالرتبة فهو على أقسام:

والسبق بالرتبة منه حسي ومنه عقلي بغير لبس

المعنى:

من السبق بالرتبة هو السبق الحسي كسبق الامام على المؤمنين ومنه

السبق العقلي كسبق الحسن على الولد كما لا يخفى.

فمنه وضعي ومنه طبعي ترتيبه لاسفه بالطبع

المعنى:

ومن السبق بالرتبة هو سقه الوضعي كسبق الباب على المحراب ومنه

السبق الطبعي كسبق الباب على الحوض، ومن المعلوم ان المراد من السبق

الطبعي هنا ما يكون ترتيبه طبعياً كما في المثال لا أن يكون سبقه طبعياً حتى يصبح من السبق بالطبع.

وحصل مثله بالانقلاب اخذاً من الباب الى المحراب

المعنى:

وبما ان في السبق بالترتيب مجال للوضع والاعتبار اختص هذا السبق بالانقلاب بواسطة الاعتبار ففي مثل الباب والمحراب اذا اعتبر الباب مبدأ فله السبق على المحراب (من الباب الى المحراب) واذا اعتبر المحراب مبدأ يكون له السبق على الباب (من المحراب الى الباب) فينقلب السبق بتبع الاعتبار.

## ملاك السبق باقسامه

قال العلامة الطباطبائي ان المراد من الملاك هنا: هو الامر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمأخر ولا يوجد منه شيء للمأخر الا وهو موحود للمتقدم (١). فالملاك هو الامر المشترك بين طرفي السابق واللاحق وهو المعيار في السبق.

ان ملاك السبق في الزماني عين ملاك السبق في الزماني

المعنى:

والتحقيق ان الملاك في السبق بالزماني (الحوادث الزمانية) هو عين الملاك في السبق بالزمان وهو الاشتراك في الوجود المتصمم الذي هو مختلط بالقوة والفعل.

لكن في هوية الزمان السبق واللحق ذاتيان  
وفي الزماني هما بالعرض مالهما سوى الزمان مفتض

المعنى:

ولكن الملاك (الوجود المتصمم) في اصل الزمان يكون ذاتياً (التصمم ذاتي لدات الزمان) وفي الزماني يكون الملاك بالعرض (بواسطة الزمان) لأن التصمم يعرض للحوادث الزماني بواسطة الزمان وليس للسبق واللحق الزماني ملاك (ومقتضى للسبق = او مفتض ومتصمم) سوى الزمان فعليه يكون السبق واللحق في الزمان ذاتيين وفي الزماني عرضيين.

والسبق والمحقق بالعلية ملاك الضرورة الذاتية

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق بالعلية هو الوجوب الذاتي.

كذلك امكان الوجود يعتبر للسبق بالطبع لدى اهل النظر

المعنى:

وملاك السبق في السبق بالطبع عند الحكماء هو مكان الداني للوجود.

والمبدأ الملحوظ عند النسبة لماله بقدوم بالرتبة

المعنى:

ويكون الملاك في السبق بالرتبة هو المبدأ المفروض عند السعة كالباب

وعمره.

واعتمدوا للسبق بالتجوهر ثبوته المعروف بالتقرر

المعنى:

ويعتبر ملاك السبق في السبق بالتجوهر والماهية هو تقرر الماهية

وثبوتها.

والفصل لا احتيار امرف اعرف لماله تقدم بالشرف

المعنى:

ويكون ملاك في السبق بالشرف هو لعضل واعرف ان الشرف

لا يتحصل إلا بالفضل ولا مجال لاختيار امر آخر ملاكاً للشرف.

والواقع المحض ونفس الامر للسبق بالسرمد او بالدهر

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق بالسرمد والدهر هو نفس الامر.

ومطلق الثبوت للحقيقي والشأن للتقدم الدقيق

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق الحقيقي هو الثبوت السابق وفي السبق

الدقيق هو الشأن.

## القوة والفعل واقسامهما

علم ان القوة تطلق على اربعة معان الاول القوة معادل لفعل - الثاني القوة معادل الضعف - الثالث لقوة التي هي مبدأ التأثير في شيء آخر المسماة بالقوة لفاعلة - الرابع القوة التي هي عبارة عن نفس القابل وتسمى بالقوة المفعلة ثم القوة الفاعلة على اقسام لانها اما مبدأ افعال او مبدأ فعل واحد، ومبدأ الافعال اما مع الشعور او عديمه ومبدأ النفس الواحد ايضاً اما مع الشعور و عديمه ثم مبدأ الفعل الواحد اما مقوم بالمحل او مقوم له والمقوم اما في البسط او في المركب.

للشأن والقدرة تأتي القوة وفي قبال الضعف واللا قوة

المعنى:

ان القوة تطلق بمعنى القدرة والشأن هي مقابل الضعف وعدم القوة.

وهكذا للصلة المؤثرة وهي تعم قدرة المفسرة

المعنى:

وكما تطلق القوة على القدرة كذلك تطلق بمعنى مبدأ التأثير (صفة لمؤثرة) وتسمى قوة دعة والقوة بهذا المعنى اعم من القدرة التي تفسر القوة وتسمى قوة مفعلة وشأنها ان يكون هو القبول لامر لاحق والحفظ لصوره فعله او يكون الشأن هو خصوص (الاول) القبول.

فتارة مثل الهولي لملك قوة امر حاص كالتحرك

المعنى:

فكون لقوة باره مفعلة لامر حاص واحد كالهولي الملكة التي تعمل

الحركة الوضعية فقط.

وتارة كقوة الحيوان      تقل عدة من المعاني

المعنى:

وتكون أخرى مفعلة لاشياء متعددة كقوة الحيوان التي تقبل حالات  
كثيرة محدودة.

وقد يكون شأنها لقبولا      لكل امر كالهولي الاولي

المعنى:

وثالثة يكون شأن القوة المفعلة هو القبول لكل (شيء) صورة بلا حد ولا  
نهاية كالهولي الاولي.

وقوة الفاعل مثل القابل      في كل مامز بلا تماثل

المعنى:

واما القوة الفاعله فهو مثل القوة المفعلة (القابل) في كونها قوة لشيء  
واحد او لاشياء كثيرة محدودة او غير محدودة بلا زيادة ونقص في هذه  
المرحلة.

وما يكون مبدأ التأثير      فقد يكون مبدأ الكثير

المعنى:

ومن القوة ما يكون مبدأ التأثير فاذن قد يكون مبدأ كبير.

وقد يكون مبدأ الواحد عن      شعور او لا عن شعور فاعلم



وناقداً الشعور مما قد مضى      ان فقد التقويم يدعى عرضاً

المعنى:

وما يكون من مبدأ الواحد (مامضى) فاقداً الشعور ولم يكن معوماً للمحل  
فهو العرض مثل الحرارة والبرودة للبار والماء وأما إذا كان مقوماً للمحل فهو  
على ما يلي:

وفي البسيط ان يكن مقوماً      كالماء والنار طبيعة سما

المعنى:

فان يكن ذلك الفاعل مقوماً في المحل البسيط كصورة نارية لتي تكون  
مقوماً للبار ولها اثر واحد وهو الاحراق سمي بالطبيعة.

وصورة سوعية ان كان في      مركب كما يراه الفسفي

المعنى:

وان كان ذلك التقويم في محل مركب كمعص الادوية المفوية التي  
تركب من عناصر مختلفة ويكون له اثر واحد وهو التقوية تسمى بالصورة  
النوعية.

هذا كله بالنسبة الى فاعل الواحد واما فاعل لكثير فهو افا عن شعور او  
لا عن شعور.

وفاعل الكثير عن شعور      كقدرة الحيوان في المشهور

المعنى:

ويكون فاعل الكثير (المبدأ للتأثير في افعال كثيرة) مع الشعور مثل قوة

الحيوانات على ما هو المشهور:

ومنه ما كان بلا التفات وذاك مثل قوه النبات

المعنى:

ومن فاعل الكثير اذا كان بدون الشعور والالتفات فهو مثل القوة

النباتية.



## سبق القوة على الفعل وعدمه

المشهور ان القوة متقدمة على الفعل ومن الاشعري من يقول ان القدرة  
معية مع الفعل.

ولتحقق ان للقدرة تقدماً زمنياً على الفعل وللعمل تقدم على القوة  
بجميع انحاء التقدم من الدائى والشرهى والسرمدى وغيرها.  
كما قل صدر المتألهين - ان الحال في الامور الحزنية من الكائنات  
العاسدة كالحال في لى والاسان من ان للقوة المحصوصه تقدماً على الفعل  
بالرمان والتقدم بالرمان غير معتد به، ثم القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه  
التقدم فانها لا تقوم سبها بل تحتاج الى جوهر يقوم به (١).

الفعل مشروط بنفس القدرة ليس يسبقها عليه غيره

المعنى:

فقول ان الحالة الفعلية مشروطة بالقدرة بما هي القدرة نفسها ولا اعسار  
لسبق القدرة على الفعل رتداً على اعسار نفس القدرة كما هو معلوم.

وان تكرر سابقة بالذات بل بالرمان دائم الاوقات

المعنى:

فالشرط هو القدرة فقط وان فرص كون القدرة سابقة على الفعل دائماً في  
بعض الاشياء كما قال به المعزلى، بل على فرص كون القدرة سابقة على  
الفعل زماناً في جميع الممكنات دائماً كما هو الصحيح.

وذلك لأن تحقق السبق لا يوجب كونه شرطاً للفعل.

وليس سبقها عليه يقتضي في صفة القوة للتبعيض

المعنى:

ولا يقتضي سبق القدرة على الفعل زيادة في صفة القوة بأن يكون السبق جزءاً للقدرة وعضواً لها.

أذ ليست القوة ايجابية بل هي ما يقابل العملية

المعنى:

لأن القوة ليست أمراً ايجابياً مستقلاً في الوجود حتى يفرض كون السبق جزءاً له بل القوة تكون في مقابل الفعل.

كما قال العلامة الطباطبائي: وجود الشيء في الاعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلاً ويقال ان وجوده بالعمل وامكانه الذي قبل تحقيقه يسمى قوة ويقال ان وجوده بالقوة (١). وقال المحقق الاشتياني: والفعل راجع الى الوجود والقوة الى العدم والمهية (٢).

ولا تقاس القوة الفعلية بالانفعالية في المعية

المعنى:

ان القوة الفعلية لا تساوي مع القوة الانفعالية في التقارن والمعية.

(١) بهاء الحكمة: ص ١٧٤

(٢) التلخيص على المنظومة: ص ٣٦٥

اذ مابه القوة والسفعل معاً في الانفعالية لن يجنسعا

المعنى:

لأن الميه تحقق بين القوة والدعل في فرض لقوة الفعلية (القوة التي كانت مستحمله لشرائط التأثير) واما في فرض القوة لانفعالية (القوة التي هي نفس القابل كالهولي) فلا تجتمع القوة مع الفعل اداً بل تكون مقدمة على الفعل.

والسبن للقوة لاينافي تقدم الفعل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف ان سبو القوة على الفعل زماناً لاينافي تقدم الفعل على القوة بجمع انحاء التقدم كما بيناء.

اد قوة الشيء على شيء لها فعليتان مبدأً ومتمهى

المعنى:

لأن قوة الشيء (الماء) على ان يصير شيئاً آخر (الهواء) تكون فعليتان، فعلية في المبدأ التي بها شأت (المرحلة المائية) وفعلية في المتمهى التي اليها تحولت (المرحلة الهوائية).

## الماهية ولو احقها

قال العلامة الطوسي: المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فامك اذا قلت الانسان ماهو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه (الثلاث) عورض لها (١).

ماهية الشيء كما نراه هو المقول في جواب ماهو

المعنى:

ان ماهية الشيء هو المقول في جواب ماهو ومشتقة عن «ماهو» والياء للنسبة والتاء للمصدرية. وقال الحكيم السبزواري: ما قيل في جواب ما الحقيقة مهية للشيء وقد احتزنا بماء الحقيقة عن ماء الشارحة فان ما يقال في جوابها ليس مهية بل هو شرح الاسم (٢).  
فيستفاد من هذه الكلمات ان الماهية تنحصر في المقول جواباً عن ماء الحقيقة لا الشارحة.

وليس دعوى الحصر في الجواب عن الحقيقية بالصواب

---

(١) مجريد الاعتقاد: ص ٥٨

(٢) غرر المراند: ص ٩٢

## المعنى:

ان دعوى الحصر بان الماهية هو المفعول في جواب ماء الحقيقيه  
لا اساس له.

اذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحة كما به تفصي النصوص الواضحة

## المعنى :

لأن معنى ماء الشارحة لا يكون شرح اللفظ فقط بل يكون تارة شرح  
اللفظ (تعريف اللفظي = ترجمة) واخرى يكون معنى ماء الشارحة شرح  
الاسم وهو نحو من التعريف الحقيقي ويصدق على الماهية كما شهد عليه  
النصوص والاقوال ومنه ما قال المحقق للاهبي (في حاشية مه) ما محصله:  
ان التعريف ينقسم الى الحقيقي واللفظي والحقيقي ينقسم الى ما يكون  
بحسب الحقيقه ولى ما يكون بحسب الاسم وما يكون بحسب الحقيقه ينقسم  
الى الحد والرسم فالتعريف بحسب الاسم من اقسام التعريف الحقيقي في  
قبال التعريف اللفظي (١).

فيكون تعريف شرح الاسم معنى ماء الشارحة والفرق بين المعنيين كما  
قالوا ان معنى الماء الحقيقي هو التعريف بالحد ولكن بعد الفراغ عن مفاد هل  
البيسط (احرار او حود) ومعنى ماء الشارحة هو التعريف بالحد قبل الفراغ  
عن مفاد هل البيسط قال المحقق الآملي: والتعريف الحقيقي باقسامه ما هو  
محصل صورة الشيء الا ان ما هو بحسب الحقيقة من محصل الصورة التي  
علم وجودها في الخارج. وقال: وما هو بحسب الاسم (شرح الاسم) من

الحقيقي ماهو محصل لصورة مالم يعلم وجوده في الخارج (١).

وهي مع الوجود بالحقيقة موسومة بالذات والحقيقة

المعنى:

والماهية مع الاتصاف بالوجود حقيقة مطلق على الذات والحقيقة. قال المحقق الآملي: الماهية مالم توجد في الخارج لا تطلق عليها الحقيقة فإن الفرق بين الماهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق باعمية الماهية من الحقيقة فالعفاء الذي لا وجود له في الخارج لا حقيقة لها وإن بطوى على ذاتها الماهية (٢).

وكلها من خارج المحمول يوصف بالثاني من المعقول

المعنى:

ويكون الماهية والذات والحقيقة من خارج المحمول وتتصف كلها بالمعقولات الثانية كما ذكرنا في أول المسئلة، فتكون هذه الثلاث من خارج المحمول وتترع من حاق الذات ولا تحتاج لى الصميمة كما في المحمول بالصميمة، ويكون من المعقولات السسة وذلك لأن الأشياء التي تتصور في الدهن ويكون لها ماحراء في الخارج تكون من المعقولات لاولية كصور السواد ماله لون فاض للصر واما الأشياء التي تتصور في الدهن ولم يكن لها ماحراء في الخارج تكون من المعقولات الثامه والمهيه في بصره لانسان مهيه) من المسم الثاني فيس لها ماحراء في لخارج واما بصوره الدهن

(١) دور الفرائد: ج ١ ص ٢٠

(٢) دور الفرائد: ج ١ ص ٢٠



ويحملها على الاسان ولا يكون في الخارج الا الموضوع (الاسان).

وانها واجدة في ذاتها لمحض ذاتها ودانيتها

المعنى:

والماهية في حد ذاتها واجدة لنفسها بما هي ماهية وواجدة لذاتها  
كالامكان (الفرض الذاتي).

وما سواها ليس عيب الذات ولا مقوماً لها كالذاتي

المعنى:

واما ما سوى الذات من الوجود والعدم وعبرهما لا تكون عيب الذات  
ولاجزاء الذات فلا يكون ذلك الغير ذاتاً للماهية ولا ذاتياً لها.

فصحح سلب المتقابلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات

المعنى :

فعلى اساس ما ذكر يصح سلب الصفات المتقابلة من الوجود والعدم  
والوحدة والكرة وعبرها من حد ذات الماهية بالحمل الاولي (سلباً بسيطاً)  
لانها لم تؤخذ في حد الذات. قال صدر المتألهين: وليس اذا لم يكن للممكن  
في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه يقبض الوجود، لأن خلق الشيء  
عن النفيضين في بعض مراتب الوقع غير مستحيل (١).

بل قيل لا تفيد للسلوب وانما التقييد للمسلوب

## المعنى:

بل اميد (والمفيد هو صدر المتألهين) بان في رفع الصعاب المقابلة عن  
 المأهية لا يلزم رفع النقيضين لأن التقيد انما يكون للمسلوب (الصفة المسلووية  
 كالكتابة مثلاً) ولا يكون التقيد للسلب (لفظة لا مثلاً) وقال: على ان نقيض  
 وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفاً  
 للمنفى لا للنفي اعني رفع المقيد (بالاضافة) لا الرفع المقيد (بالانصاف).  
 وقال الحكيم السبزواري اذا كذب ثبوت صفة في تلك المرتبة (الكتابة مع قيد  
 المرتبة) صدق سلب الصفة التي في المرتبة لانه نقيضه، وكيف لا يصدق  
 (القضية السالبة) و (ولحال) كذب تلك الصفة في المرتبة بعينه (هذا الكذب)  
 سلب ملك الصفة الصادق فيها وان كذب (على العرض) ايضاً سلب الصفة  
 الذي (الفي الذي) في المرتبة اذ ليس (كذب السلب المقيد) نقيضه (نقيض  
 كذب ثبوت المقيدة) فما ارتفعاً ليسا نقيضين وماهما نقيضان لم يرتفعاً (١).  
 وقال المحقق الآملي توضيحاً لهذه المسئلة: فنقيض قضية الانسان كاتب  
 بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو الانسان ليس بكاتب بالكتابة المقيدة ومن المعلوم  
 كذب القضية الموجبة وصدق السالبة فلم تجتمع القضيتان في الصدق او  
 الكذب وما كانت كاذبة في طرف السلب هو قضية الانسان ليس بكاتب  
 بالسلب المقيد على ان يكون القيد قيداً للسلب وهي ليست نقضاً لقضية  
 الانسان كاتب بالكتابة المقيدة والحاصل ان ماهما كاذبان ليسا نقيضين  
 وماهما نقيضان ليسا بكاذبين بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٥ المتن والهامش.

(٢) درر الفرائد: ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

فهذه السلوب غير موجبة رفع التقيصن ولو في المربة

المعنى:

فعلى مذكرونا كذب السعي المقيد وكذب المعنى المقيد لا يوجبان رفع  
التقيصين أصلاً ولو من باب رفع التقصين عن المرتبة.

لكس في العوارض الذاتية بتقديم السلب على الحثية

المعنى:

ان في سلب العوارض العارضة لذات الماهية مقدم ادات لسلب على  
الحثية (كذا شرطوا) قال صدر المتألهين ولهذا قالوا: لو سئل بطرفي لبعض  
كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحثية فلو سئل ان  
الانسان من حيث هو موجود او معدوم يحاب بانه ليس من حيث هو موجوداً  
ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئاً منها ليست نفسه ولا  
داخلاً فيه (١).

وليس حثية كل عارض حثية الذات بلا معارض

المعنى:

ولا يكون لكل عارض من عوارض الماهية حتى العوارض التي تعرض  
لها بعد عروص الوجود حثية الذات حتى تقدم ادات السلب كالسواد  
والياص ونحوهما بالسنة الى الجسم قال المحقق الآملي: والقسمان (من

العوارض) كلاهما من عوارض المهيّة الا انهم اصطلاحوا في تسميته الاول عوارض المهيّة والثاني بعوارض الوجود برقاً بينهما (١). وهذه الفكرة لا اشكال فيها ولا معارض لها.

---

(١) دور الفرائد: ج ١ ص ٢٩٨

## اعتبارات الماهية

قال المحقق اللاهوتي: المسئلة الثالثة في اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها لها وهي ثلاثة الاول اعصار الماهية شرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات، الثاني اعتبار الماهية شرط ان يكون معها شيء منها، الثالث اعتبارها لا شرط ان يكون معها شيء منها ولا شرط ان لا يكون معها شيء منها وسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المحردة والماهية شرط لشيء وبالاختبار الثاني الماهية المحلوطة والماهية شرط شيء وبالاختبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء (١).

الشيء ان قبس الى سواه له اعتبارات بمقتضاه

المعنى:

ان للماهية بمقتضى القياس الى غيرها اعتبارات ثلاث.

وهي بشرط الشيء او بشرط لا او لا بشرط لشيء فيما عقلا

المعنى:

والاعتبارات على مايلي: ١- شرط الشيء (المخلوطة) ٢- بشرط

لا (المجردة) ٣- لا بشرط (المطلقة).

هذه اعتبارات فما يعقل لحوقه بالماهية من الوحدة والكثرة وغيرهما

وهي قسم اخر من اللاشرط يسمى لا بشرط مقسمي وهو مقسم للاقسام

في قبال اللا بشرط القسمي، قال المحقق اللاهوتي تلخيصاً لما افاده الشيخ الرئيس: من الكلبيات ما قد تتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون معناه الاول مقولاً على ذلك المجموع بل جزءاً منه، ومنها ما تتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره او لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولاً على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بها ينضاف اليه فيخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلاً بنعمه (١). وعلى ضوء هذا البيان نتوهم ان اللا بشرط المقسمي، هو المبهمة الغير المتحصل.

والتحقيق انه لا مبرر لهذا التوهم لأن اللا بشرط المقسمي هو محظ القياسات الثلاثة واما اللا بشرط المبهمة فلا يحقق فيه القياس اصلاً.

وليس معنى اللا بشرط المقسمي إلا المنسب منه دون المبهمة

المعنى:

ان معنى اللا بشرط المقسمي هو المقيس منه في القياسات المتقدمة وهي الماهية نفسها بعد تحقق القياس فلا إبهام فيها.

والمبهمة الحالي عن القياس إلى سوي الذات بلا التباس

المعنى:

واما اللا بشرط المبهمة (الغير المتحصل كالجنس) فهو خالي عن القياس إلى غير ان ذات كما هو واضح، وعليه لا يكون للمبهمة أساس مع لا بشرط

(١) لشوارق: ص ١٤٧، الشعاع: ص ٤٥.

المقسمي.

واللابشرط ليس بالمقسم قط      الا بتلك الاعتبارات فقط

المعنى:

وبالنتيجة لا يتحقق اللابشرط المقسمي الا بواسطة الاعتبارات الثلاثة.  
وقال بعض الفلاسفة متأخرين ان اللابشرط المقسمي هو الكلي الطبيعي واما الّا بشرط القسمي فلا وجود له في الخارج لتقيده بلا بشرطة كما قال الحكيم السرواري: وهو اي الثاني (المقسمي) بكلي طبيعي وصف لا الاول (الفسمي) وان وقع في بعض العبارات لأنه (القسمي المقيد) امر عقلي لا وجود له في الخارج (١). ووافقه العلامة الطباطبائي فقال: والمقسم للاقسام الثلاث الماهية وهي الكلي الطبيعي ونسبى اللابشرط المقسمي وهي موجودة في الخارج لوجود بعض اقسامها فيه كالملفوظ (٢). وقال الأعظم من القدماء كالشيخ الرئيس والعلامة الطوسي ان الّا بشرط القسمي هو الكلي الطبيعي لا المقسمي كما قال: وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج (٣).

وما هو القسمي منه مطلق      عما عداها وبه يفترق

المعنى:

ومن اللابشرط ما يكون هو القسمي يسمى مطلقة وبهذا الاعتبار تمتاز

(١) عرر المراثيد ص ٩٧

(٢) نهاية الحكمة ص ٦٨

(٣) تجريد الاعتقاد ص ٦٠

عما عداها من المجردة والمخلوطة.

هو الطبيعي بقول الحكماء لا ما يسمى مقسماً أو مبهماً

المعنى:

ويكون القسمي المطلق هو الكلّي الطبيعي كما قال به الحكماء المتقدمين ولا يكون من اللاشرط ما يسمى بالمقسم أو المسمّى بالكلّي الطبيعي ولا يكون امراً ذهنياً كما قيل.

وليس ذهنياً كما قد اشتهر إذ ليس الاعتبار قيد المعتر

المعنى:

ولا يكون اللاشرط القسمي ذهنياً كما اشتهر عند المتأخرين: إن اللاشرط القسمي مقيد بلا شرطية في الدهن والمقيد في الدهن لا يوجد في الخارج وذلك لأن الاعتبار (لاشرطية) لا يكون قيد المعتر (الطبيعة) وعليه يتحقق طبيعة لاشرط في ضمن تحقق طبيعة شرط الشيء، كما قال المحقق الاشتياني: إن قيد اللاشرطية لا ينافي الوجود الخارجي بل هو مما يؤكد حيث إن اللاشرط يجتمع مع الشرط (١).

والاعتبارات لها المقابلة لكل ما يكون الاعتبار له

المعنى:

والتقابل اما يكون بين الاعتبارات الثلاثة ولا يكون التعاليل بين ذوي



الاعتبار اصلاً وعلى هذا الأساس يتحد الطبيعة المطلقة (لا بشرط) مع الطبيعة المخلوطة (شرط لا) مصداقاً لعدم التقابل ولا سحد المطلقة ولا المخلوطة مع المجردة (شرط لا) للتقابل.

وللطبيعي حصص عينية تطابق الموصوف بالكلية

المعنى:

ويكون للكلبي الطبيعي (طبيعة لا شرط في المسئلة) امر د خارجية تقع مصداقاً للطبيعي الموصوف بالكلية (الطبيعة الكلية).

وفي الوجود تابع لها وفي لوازم الوجود ابضا فاعرف

المعنى:

ويكون الطبيعي تابعاً لتلك الحصص في الوجود ولوازم الوجود كالتشخص.

وهو بنفسه له الكلية في الذهب لا الهرة الذهنية

المعنى:

والطبيعي هو الموجود بنفسه في الخارج وينصف بالكلية في الذهب. ولا يكون معنى الانصاف الذهني ان للطبيعي رحد ذهني.

ولا تقاس الحصّة العينية في الصدق والتطبيق بالذهنية

المعنى:

ان الحصّة العنة (الفرد الخارجي للكلبي الطبيعي) في صدقها وتطبيقها

مع الكلي كما في ماهية اللا بشرط القسمي لا تقاس بالقضية الذهنية (ماهية بشرط لا) التي تكون مقيدة بالعدم ولا يكون لها وجود في الخارج أصلاً.

اذ موطن التطبيق في العقل فقط وليس للخارج حظ منه قط

المعنى:

لأن موطن الصدق والتطبيق في القضية الذهنية (ماهية بشرط لا) لا يكون في الذهن ولا يكون لها في الخارج عين ولا اثر.

## بعض احكام اجزاء الماهية

قال العلامة الطوسي: والماهية منها سيطه وهي مالا حزم له (كالجهر الذي لا حزم له) ومنها مركبة وهي ماله حزم (كالاسان المتقوم من الحيوان والنطق) وهما موجودان ضرورة (١).

اعلم ان الاجزاء على تسمين خارجية وعقلية كما قال المحقق اللاهيجي ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية فاشار اليه بقوله: وهي قد تتميز في الخارج بأن يكون لكل واحد منها وجود عليحدة غير وجود الآخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير.

وقد يتميز في الذهن بأن يكون كل واحد منها موجوداً بوجود عليحدة غير وجود الآخر محتصاً بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الأجزاء العقلية المحمولة (كالحيوان والناطق للسان) كاللون وقابض البصر لسواد (٢). وعليه قالوا: ان اجزاء لماهية اذا اخذت بشرط لا (عدم الحمل) لا تكون قابلة للحمل وهي اجزاء خارجية كالمادة والصورة واذا اخذت لا بشرط (بالسببة الى الحمل) فتكون قابلة للحمل كالجنس والفصل وهذه الاجزاء كلها متحدة ذاتاً ومخلقة بالاعتبار كما قال العلامة الطباطبائي وفاقاً لما في الاسفار: ان الجنس والمادة متحدان ذاتاً ومخلقان اعتباراً فالمادة اذا اخذت لا بشرط كانت جسماً والجنس اذا اخذ بشرط لا كان مادة وكذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً

---

(١) جريد الاعتماد: ص ٦١

(٢) الشوارق، ص ١٦٤

ومختلفان اعساراً فالفصل شرط لا، صورته كما ان الصورة لا شرط فصل (١).

ان الهيولي هي عين الجنس من حيث ذاتها بغير لبس

المعنى:

ان العادة من حيث الذات هي عين الجنس ولا حفاء فيه.

كذلك الصورة عين الفصل لافرق ما بينهما في الاصل

المعنى:

ويكون الصورة هي الاصل (الذات) عين الفصل.

والفرق بينهما بالاعتبار ومنه الاختلاف في الآثار

المعنى:

ويكون الفرق بين هذه الاجراء الأربعة بحسب الاعتبار ويتواجد من الاعتبار الآثار المختلفة كالحمل وعدمه.

فمبدأ الجنس الطبيعي ذا لوحظ لا بشرط جنساً اخذاً

المعنى:

فان مبدأ الجنس المادي (الطبيعي) اد لوحظ لا بشرط يكون جنساً ويقتل الحمل.

وهي هيولي ان يكن بشرط لا ومبدأ الفصل كما لا فضلاً

المعنى:

وذلك المبدأ إذا لوحظ بشرط لا، يكون مادة (الهيولى) وكذلك مبدأ  
الفصل والصورة كان على بهج الجنس والمادة. قال العلامة الطوسي:  
ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة (للزوم الخلف) (١).

وليس للواحد من جنسين عرصاً بلا ريب ولا فصلين

المعنى:

ولا يكون للنوع الواحد (الانسان مثلاً) جنسان في مرتبة واحدة كالحيوان  
والحسم النامي وكذلك لا يكون للنوع الواحد من فصلين في مرتبة واحدة.  
هذا إذا كان الفصل هو الحقيقي وأما إذا كان لازم الفصل فلا بأس بالتعدد.

وربما لا يعلم المقوم بل قال قوم لا يكاد يعلم

المعنى:

إن في التعريف ربما لا يوجد الفصل الحقيقي المقوم للنوع بل قال جمع  
من الحكماء ن كشف الفصل الحقيقي بعيد جداً. قال صدر المتألهين: إن  
ما ذكر في التعاريف أزاء الفصول بالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم  
(إلى أن قال) لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية (٢).

فلازم الفصل مكان الفصل يؤخذ تعريفاً به للأصل

(١) مجريد الاعتقاد: ص ٦٧

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥

المعنى:

فاذا لم يكن الفصل الحقيقي معلوماً يوضع لارم الفصل (الساطو مثلاً) موضع الفصل ويعرّف به اصل الشيء وذاته.

وربما يوضع لازمان في موضع فصل الشيء اذ لم يعرف

المعنى:

وعد عدم وجود الفصل ربما يوضع لازمان (الحساس والمتحرك بالارادة مثلاً للانسان) موضع الفصل الحقيقي.

ولازم الفصل يسمى المنطقي وهو اصطلاحاً غير مافي المنطق

المعنى:

ويسمى لازم الفصل (الناطق مثلاً) بالفصل المنطقي وهو المصطلح في علم الميزان ولكنه بحسب الحقيقة خلاف المطلق.

ومبدأ الفصل هو الحقيقي كجوهر النفس على التحقيق

المعنى:

والتحقيق ان الفصل الحقيقي هو مبدأ الفصل وهو الملزوم ككون الانسان ذا نفس ناطقة (كما قالوا).

## حقيقة النوع فصله الأخير

ان تحقق الشيء وشيئته اما يكون بفصله الأخير الذي يسمى بالصورة النوعية كما اشتهر ان شيئة الشيء صورته لايعادته، وعليه اذا فرض روال الفصل الأخير عن نوع لم يكن للنوع تحقق فيرول الانسانية مثلا عند مدل الناطقية باصاهلة.

قال صدر المألهين. ان مايعوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواءاً كانت بسطة او مركه لسى الآ مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير (١).

شيئية الشيء بعين الصورة وفصله الأخير بالضرورة

المعنى:

ان تحقق الشيء يكون بفس تحقق صورته وفصله الأخير كما هو من الضروريات.

وكل ذاتياته الطولية مطوئة في الصورة النوعية

المعنى:

ان الذاتيات كالجوهر والجسم والنامي والمتحرك بالارادة والحساس كلها متدرجة في الصورة النوعية.

## كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

ختلف لفلاسفة في ان الاجزاء الحدية (الجنس والفصل) بالنسبة الى الموحودات المركبة (الانسان مثلاً) هل تكون متعددة في الخارج او لا وانفقوا على ان هذه الاجزاء متعددة ذهاباً ووصف المحقق الشريف ن هذا الامر مما تحيرت فيه الاوهام وقال المحقق اللاهيجي: ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجوداً فيه بوجود عليحدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه (١). هذا بالنظر الى اعتبارية الماهية واصالة الوجود وتحققه واما بالنظر الى تحقق الماهية بالعرض (بتبع الوجود) فلا بأس بالقول على تعدد الاجزاء ماهية في الخارج.

تعدد الأجزاء في المركبة في الذهن ثابت كما في المرتبة  
المعنى:

ن الاجزاء في الموحود المركب متعددة في الذهن كما يرشدنا اليه تعددها بحسب المرتبة (العالي والسافل).

وهكذا في العن لكن بالعرض ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض

المعنى:

وكذلك تعدد الاجزاء في الخارج ماهية على اساس تحقق الماهية بالعرض وليس مثل الموجود المركب (الحوهر) ماهو البسيط بالذات مثل العرض فيما ان العرض هو البسيط ذاتاً فلا يبحث فيه عن التمدد والتوحيد .



## خواص الاجزاء

قال العلامة الطوسي: والمركب اما يتركب عفا يتقدمه وجودا وعدمأ بالقياس الى الذهب والخارج وهو علة المعاء عن السبب باعتبار الذهب بين وباعتبار الخارج عسى، وقال في الشرح: هذا اتقدم الذي هو من خواص الجزء يستترزم استثناء الجزء عن السبب الجديد ولما نقول به يكون مستثنأ عن مطلق السبب (الى ان قال) فان علة كل جزء داخله في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهب فهو ليس واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو القى عن السبب (١).

السبق للجزء على الكل وجب      وذاك علة الغنى عن السبب

المعنى:

ان تقدم الجزء على الماهية ضروري ويكون ذلك التقدم علة لمعاد الاجزاء عن سبب علجدة غير سبب الماهية.

وسبقه في عالم المتقرر      وهو ملاك السبق في التجوهر

المعنى:

ويكون سبق الجزء في عالم الوجود ملاكاً لسبق بالتجوهر.

فباعتبار الذهب يدعى بيما      وباعتبار العين صعه بالفنى

المعنى:

فالامر (التقدم) باعتبار الذهب يكون بين الثبوت وباعتبار الخارج يكون غباً عن السبب الجديد.

واشكل شارح المقاصد بأن تقدم العلة المادية والصورية على المعلول  
من تقدم الشيء على نفسه لانهما عين المعلول فعليه لا يمكن تقدم الجس  
والفصل على الماهية.

واجابوا عن هذا الاشكال بامور متعددة لامحال لذكرها والتحقيق في  
الجواب ان الوحدة (بين الجزء والكل = الاجزاء والماهية) اما تكون بحسب  
الذات والتغاير اما يكون بحسب الاعتبار.

والكل مع اجزائه بالاسر      واحدة ذاتاً بغير نكر

المعنى:

لا اشكال في أن الماهية (الكل) مع اجزائها كلها واحدة بالذات.

وباعتبار لهما التغاير      بالسبق واللاحق وهو ظاهر

المعنى:

والتعابير (بالتقدم والتأخر) بينهما يكون بحسب الاعتبار.

واللابشرط دائم السبق على      كل الذي بشرط شيء عقلا

المعنى:

ان الجزء يعقل لا بشرط والكل يعقل بشرط الشيء فعلى هذا الاعتد  
يكون الجزء (اللاشرط) دائم التقدم على الكل (بشرط شيء = الماهية).

## لزوم الحاجة بين اجزاء المركب

قال العلامة الحلبي: كل مركب على الاطلاق فانه مركب من جزئين فصاعداً ولا بد من ان يكون لأحد الاجزاء حاجة الى جزء آخر معايير له فانه لو استعنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة (١). وقالوا ان التركيب على قسمين حقيقي وسجاري والحقيقي ما كان لموصوفه اثر جديد غير ثار الاحزاء قبل التركيب كاليقوت المركب من العناصر الاربعه.

واما المجازي فلا يكون له اثر خاص سوى آثار الافراد كالعكر المركب من احاد الجيش والتركيب في المقام يكون من القسم الحقيقي فنصف اجراء المهمة بالتركيب الحقيقي ويكون لها وحدة حقيقه.

لا بد في المركب الحقيقي من نحو وحدة على التحقيق

المعنى:

ان في المركب الحقيقي لا بد ان يكون من وحدة حقيقة.

فالافتقار بين جزئيه بدا اذ كل فعليين لن يتحدوا

المعنى:

فكون من الواضح وجود الافتقار بين الاجزاء في المركب لأن الاجزاء اذا كان كل واحد منها تاماً فعلياً غير مفترق لاتتحد ولا تتركب. وعلى هذا الاساس. صحة الحمل بين الاجزاء تكشف عن الوحدة التي

تكشف عن الافتقار الحاكم بين الأجزاء.

وصحة الحمل لأجل الوحدة لا اعتبار الالبشرط وحده

المعنى:

ان صحة الحمل في اجراء الماهية (الجنس والفصل) لا تكون باعتبار الالبشرط فحسب بل تكون لأجل الوحدة القائمة بين الأجزاء ايضاً.

### التشخيص

قال صدر المتألهين: والحق ان تشخيص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره انما يكون بامر رائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه، فالمشخص لشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني (الى ان قال) فان الامتياز في الواقع غير التشخيص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخيصاً في نفسه. (١)

ان للماهية تميزاً وتشخيصاً اذ التميز فهو وصف اضافي للماهية ويتحصل من اضافة مهية الى مهية اخرى (كالانسان والفرس) واما التشخيص فهو وصف نفسي للماهية وهو يتحصل بالوجود.

كما قال العلامة الحلي: التشخيص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما

هوله باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد (١).  
فتبين ان التشخيص انما هو بواسطة الوجود فقط.

ان الوجود ماهية التشخيص ولا يكاد غيره بشخص  
المعنى:

ان ماهية التشخيص ليس الا الوجود لا غير.  
اذ غيره ماهية كلية نفسها لا يقتضي الشخصية  
المعنى:

لان غير الوجود وهو الماهية الكلية (الكلي الطبيعي كالانسان والفرس مثلاً) لا يفيد التشخيص والجرئية ولو صم بعضها مع بعض.  
كما قال الحكميم السبزواري: ان مهية الانسان لا يمتنع صدقها على كثير من اقسام مهيئات الالين والتمت والوضع وغيرها وهي الكليات الطبيعية (الى ان قل) مالم ينصم الوجود الحقيقي وهو التشخيص (٢).

بل يقتضي التمييز والتحصن به التميز تارك التشخيص  
المعنى:

فلا تفيد الماهية تشخيصا بل تفيد لتمييز والتحصن وبهذا الاعتبار  
يتواجد الفرق بين التميز والتشخيص.

(١) بحريد الاعتماد: ص ٧٠

(٢) عرر الفرايد: الهامش ص ١٠٦

فلا ترى شخصاً من الذوات مالم يكن مشخصاً بالذات  
المعنى:

إذا لم يكن الوجود (المشخص بالذات) فلا تشاهد فرداً معيماً (شخصاً) من  
الماهيات.

### أنحاء التشخيص

أن التشخيص على أساس قول الحكماء القائلين بالعقول والافلاك على  
أربعة أقسام (كما في غرر الفرائد ص ١٠٧ وفي الشوارق ص ١٧٦).

الأول: التشخيص الذي هو عين الذات فلا يحتاج المتشخص إلى غير  
الذات في تشخيصه كالباري تعالى.

الثاني: التشخيص الزائد على الذوات ويكون المتشخص مكتعياً بالفاعل  
ويوجد بمجرد مكانه الذاتي كالعقول العشرة.

الثالث: التشخيص الزائد على الذات ويكون المتشخص محتاجاً إلى  
الفاعل والقابل كالأفلاك التسعة.

والرابع: التشخيص الزائد مع الحاجة إلى الفاعل والقابل والعوارض  
الخارجية كتشخيص المواليد الثلاث من الجماد والنبات والحيوان.

ما كان ماهيته هو ذاته ففي مقام ذاته شخصيته

المعنى:

أن الذات التي يكون ماهيته وجوده (لماهية لانية) كان تشخيصه في مقام  
الذات بدون حاجة إلى شيء آخر غير الذات.

كما يجب الوجود بالذات فقط وليس للممكن حفظ منه قط

المعنى:

وذلك الشخص يخص بالباري تعالى وليس من الممكنات شيء بهذا الشخص أصلاً.

أذ الوجود فيه والشخصية كلاهما يغاير الماهية

المعنى:

وذلك لأن الوجود والشخص في الممكن زائدان على الماهية.

واختلفت مراتب الممكن في حاجتها الى الشخص اعرف

المعنى:

وليعرف ان الممكن يختلف باعتبار مرتبة الحاجة الى الشخص.

بعضها مجرد الامكان يكفي كالعقول بالبرهان

المعنى:

فمن الممكنات ما يكفي الفاعل ويتشخص بواسطة امكانه الذاتي كالعمول المجردة الكلية فيكفي نفس قابليتها للافاضة، لعدم علقها بالمادة.

وبعضها لا يقتضي القبولاً الا مع الامكان والهيولى

المعنى:

ومن الممكنات ما لا يعمل الشخص بالفاعل فقط بل يحتاج الى القابل (الهيولى) ايضاً مضافاً الى الامكان الذاتي.

مثل المدبرات للافلاك نفوسها الكلية الزواكي

المعنى:

كالنفوس الزاكية الفلكية التي تسمى بالمدبرات ايضاً.

وبعضها الآخر يحتاج الى مخصصات غير ماقد فصلا

المعنى:

ويكون من الممكنات ما يحتاج الى الموارد والمخصصات الاخرى غير  
الفاعل والقابل.

مثل المواليد من العناصر وهي ثلاثة يحصر الحاصر

المعنى:

كالمواليد التي هي ثلاثة الحصر العقلي في عالم المعاصر، الحيوانات  
والنباتات والجمادات.

والنوع في هذا الأخير منتشر وعندهم في الأولين منحصر

المعنى:

ويكون النوع عند الحكماء في قسم الأخير (ما يحتاج الى الموارد)  
منتشراً في افراد كثيره واما في الأولين (العمول - والافلاك) فيكون النوع  
منحصرأ في الفرد.



## الوحدة والكثرة

قال العلامة الحلبي: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظاً بلفظ آخر اوضح منه (١). وما ذكر من التعريف لهما (عدم الانقسام والانقسام) مستلزم للدور، قال صدر المتألهين: ان لوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصديق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد (الى ان قال) انه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه (٢).

عينية الوحدة للوجود مشهودة عند أولى الشهود

المعنى:

ان الوحدة عين الوجود مصداقاً وهذا امر معلوم عند المتفكرين.

فهو تدور حيثما يدور ولا يساوي النور الا النور

المعنى:

فتدور الوحدة حيثما يدور الوجود لأن النور لا يساوي الا مع النور.

ولاتنافي وحدة الهوية تعدد المفهوم لا الماهية

المعنى:

---

(١) تجريد الاعتماد: ص ٧٨

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٨٢

وتلك الوحدة الوجودية لا تنافي تعدد المفهومي وذلك لأن الاتحاد بين الوحدة والوجود انما يكون بحسب الوجود والماهية الخارجية لا بحسب المفهوم.

وقد يتوهم كما في الشفاء وغيره من كتب القوم بأن الوجود يصدق على الكثير ايضاً فيقال كثير موحود وهذا يناهي القول بعينية الوجود مع اوحدة (كل موحود واحد) لأن الكثير غير الواحد فاذا كان الكثير موحوداً يلزم ان يكون عين الشيء (الوجود) صادقاً لغير الشيء (الكثير) قال صدر المتألهين دفعاً لهذا التوهم: ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئاً واحداً (١).

والتحقيق ان الوجود لا يصدق على الكثير سحر الصدق الحقيقي.

وليس صدقه على الكثير      صدقاً حقيقياً لدى البصير  
بل الحقيقي على الآحاد      وغيبه بفرض الاتحاد

المعنى:

ان صدق الوجود على الكثير لا يكون صدقاً حقيقياً عند اولي الابصار بل يكون الصدق الحقيقي على الاحاد التي تنزع منها الكثرة فان صدق الوجود على العشرة مثلاً يكون بحسب الحقيقة صدق الوجود على كل واحد من افراد العشرة فيصدق الوجود اولاً وبالذات على الأفراد وثانياً وبالتبع على الكثرة فيكون صدق الوجود على الكثرة (على المفروض) صدقاً تبعاً.

وهي من الكثرة في التعقل      اعرف كالكثرة في التخيل

المعنى:

وتلك الوحدة عرف من الكثرة عد العقل كما ان الكثرة اعرف من  
الوحدة عند التخييل.

اذ كثرة المحسوس في الخيال والعقل للوحدة والارسال

المعنى:

لأن الكثرة تكون في عالم الحس والخيال ويكون مفهوم الوحدة، التجريد  
من اسماءهم لكثيرة عقلية كما قال الشيخ الرئيس: علما ان نقول هي هذا  
الباب شياً يعتد به لانه يشبه ان يكون الكثرة ايضاً اعرف عد تخلوا والوحدة  
اعرف عد عقولنا (١).

فصح ما في كتب القوم رسم اذ قيل الوحدة ما لا ينقسم

المعنى:

فتبين عما ذكر، صحة تعريف القوم (بالرسم) بأن الوحدة ما لا ينقسم  
والكثرة ما ينقسم.

## تقسيم الوحدة

قال العلامة الطباطبائي: الواحد اما حقيقي واما غير حقيقي والحقيقي ما تنصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض كالانسان الواحد وغير الحقيقي بخلافه كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان (فيكون الحيوان واسطة في عروض الوحدة) والواحد الحقيقي اما ذات هي عين الوحدة واما ذات متصفة بالوحدة والاول هو صرف الشيء الذي لا يشئ ولا يتكرر وسمى وحدته وحدة حقة والواحد والوحدة هناك شيء واحد والثاني كالانسان الواحد (ولا عينية في البين) (١).

وذكر الأصحاب في كتبهم سبعة عشر قسماً للوحدة وهي على مايلي:

الواحد الحق لدى المنحقيق      احق باسم الواحد الحقيقي  
اذ جهة الوحدة عين ذاته      كما عدا الوحدة من صفاته

المعنى:

التحقيق ان الواحد الحق تعالى وتقدس اولى واخرى بالواحد الحقيقي  
لأن الوحدة عين ذاته تعالى كما ان سائر صفاته الخاصة عين الذات.

وكل وصف ناعتي ذاتي      مبدأه عين تمام الذات

المعنى:

ويكون كل صفة كمالية ذاتية مبدأً عين الذات بلا زيادة ونقصه وهذا  
هو الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة.

ثم الحقيقي على الرسوم يوصف بالخصوص والعموم

المعنى:

وبعد ذكر الواحد الحقيقي بالوحدة الحقبة يذكر الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقبة وهذا الواحد على أساس رسوم يقوم ينصف بالواحد بالخصوص والواحد بالعموم.

والواحد الشخصي اعني العددي هو الخصوصي الذي به ابتيدي

المعنى:

ويكون الواحد الشخصي كالواحد بالعدد (الانسان الواحد) هو الواحد بالخصوص وهو الذي يتواجد بتكرار العدد.

فمنه ما بذاته لا ينقسم وضعي او مفارق كما رسم  
وما هو الوضعي مثل النقطة فانها بذاتها منحطة

المعنى:

فيكون من الواحد بالخصوص ما لا يقبل القسمة بالذات وهو اما وضعي او مفارق والوضعي مثل النقطة فانها منحطة بالذات عن القسمة.

والعقل والنفس مفارقان فكيف بالقسمة في الأعيان

المعنى:

ويكون العقل وكذا النفس من المفارق وبينما كان المفارق من المفاهيم المجردة يكون كيفاً يقبل القسمة في الخارج.

ومنه ماله قبول القسمة كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه

المعنى:

ومن الواحد بالخصوص ما يقبل القسمة كالجسم الطبيعي والمقدار  
فليحفظ الرسم.

فالكم للقسمة ذاتاً مقتضى والجسم قابل لها بالعرض

المعنى:

فالمقدار يقبل القسمة بالذات والجسم يقبل القسمة بالعرض (بواسطة  
المقدار).

وما هو الواحد بالعموم ان كان في مرتبة التقويم  
فانه ذو وحدة ذاتية جنسية نوعية فصلية

المعنى:

واما ما يكون هو الواحد بالعموم ان كان الوحدة مقوماً للواحد فيتصف  
الواحد بالوحدة الذاتية كالوحدة الجنسية والفصلية والتنوعية من الحيوان  
والناطق والانسان.

وفاقد التقويم يدعى العرضي كضاحك وكتائب وابيض

المعنى:

وان لم يكن الوحدة داخلية في القوام يسمى ذلك الواحد بالواحد  
العرضي كالضاحك وغيره.

والواحد الغير الحقيقي عرف بماله واسطة اذا وصف

المعنى:

وعزفوا الواحد الغير لحقيقي بانه اذا اتصف بالوحدة يكون الانصاف مع  
الواسطة.

وباعتبار الاشتراك في الجهة له اسم عندهم متجهة

المعنى:

ويكون لهذا الواحد بحسب الاشتراك في الجهة، اسماء ذات مناسبة  
عد الحكماء.

مجانس مسائل في الجنس والنوع فاحفظه بعير ليس

المعنى:

فسمي التجانس في الواحد بالجنس والتماثل في الواحد بالنوع فاحفظ  
الأسماء ولا تسمع.

ثم مشابه مساو رسماً للكيف والكم فخذ مظهراً

المعنى:

وسمى التشابه في الواحد بالكيف والساوي في لواحد بالكم على  
ترتيب ما رسموا.

في الوضع والمضاف ما يناسب مواز او مطابق مناسب

## المعنى:

ويستقى التوازي في الواحد بالوضع او التطابق، والتناسب في الواحد بالاضافة والسبة.

ثم الكثير في قبال الواحد في كل مامتر بقول واحد

## المعنى:

والكثير يتصف بكل ما تنصف به الواحد على اساس التقابل القائم بينهما وقال الحكيم السبزواري: الواحد بالعموم اما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية (كالوجود المنبسط) واما واحد بالعموم المفهومي وهو اما نوعي او جنسي او عرضي على مراتبها (١). فيزيده (في مذكرنا من الاقسام) قسماً آخر وهو الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية.



## الاتحاد والهوية

إن ملاك الحمل الهووية (الاتحاد بين الشئيين في الوجود فقط) كما إن ملاك التفعل الغيرية.

وقد يتوهم أن هذا (الاتحاد) يكون من اتحاد الاثنين وهو محال قال صدر المتألهين: إن اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لانهما بعد الاتحاد أن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا روالاً لأحدهما وبقاء للآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدثاً لامر ثالث وعلى لتقدير فلا اتحاد كما هو المفروض. ثم أحاب عنه فقال: وسبب الاشبهاء لمن جاوز الاتحاد بين الشئيين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسماً واحداً كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكبجين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءً واحداً وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكف بكفتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم (المستشكل) أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشئيين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلاً لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة (الفناء الذي هو قرة عين العارفين) تليق بالمفارقات لأن هناك اتصال جرمي أو امراج ولا بطلان أحدي الهويين (١). والامر كما افاده.

صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة      خلف محال والعقول شاهدة

المعنى:

ان الاتحاد بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة يوجب الخلف (وحدة  
الاثنتين بما هما اثنتان) ويكون محالاً من ناحية الخلف او من ناحية اجتماع  
الضدين وهذا امر واضح يشهد به العقل.

وليس الاتصال بالمفارق      من المحال بل بمعنى لا تق  
كذلك الفناء في المبدأ لا      يعني به المحال عند العقلاء

المعنى :

ولا يكون اتصال الجسم بالعقل الفعال (المفارق) وكذلك بناء المعارف في  
الحق عز اسمه من المحال بل يكون له معنى آخر على مبنى المرفاء.

اذا المحال وحدة الأثنين      لارفع اثبته في السبين

المعنى:

لأن المحال انما هو صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لارفع موجودة احدى  
الذاتين من البين وفنائها في المبدأ الكمال.

والصدق في مرحلة الدلالة      في المزج والوصل والاستحالة

المعنى:

ان الامتزاج والاتصال والاستحالة كما ذكرنا امثلتها (من الاسفار اثفا)  
تكون من باب الصدق والوحدة في مرحلة دلالة الالفاظ.

فالحمل اذ كان بمعنى هو هو ذو وحدة وكثرة فاستبهاوا

المعنى:

وبما ان الحمل كان بمعنى الهو هو، له وحدة من جهة وبما من جهة اخرى فتبصر واضبط.

### تقسيم الحمل

قال الفلاسفة ان للحمل تقييمات: الأول تقسيمه الى الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصاعى الثاني تقسيمه الى الحمل الاشتقاقي وحمل المواطات الثالث تقسيمه الى حمل اصل الوجود وحمل الوجود المقيد وكل واحد منهما الى ضرورة وتقديرية.

الحمل منه اولي ذاتي بالاتحاد في مقام الذات والجمع والفرق بالاعتبار كما به نص اولو الابصار

المعنى:

من الحمل ما هو اوبي وذاتي وذلك بواسطة الاتحاد في مرحلة الذات واما الجمع والتفريق بين الموضوع والمحمول يكون بحسب الاعتبار كما هو صريح اهل النظر.

فالذات في الموضوع والمحمول تلحظ بالاجمال والتفصيل كالعبد والمحدود حيث ان هذا ذاتاً وبالحفاظ قد تعددا

المعنى:

فتلاحظ الذات في الموضوع بالاجمال وفي المحمول بالتفصيل حتى يوجد مبرراً للحمل مثل الانسان حيوان ناطق وعندئذ يكون الاتحاد بين طرفي القضية ذاتاً ومفهوماً ويكون التغاير بلحاظ الاجمال والتفصيل ربما ان المحمول هناك من ذاتيات الموضوع ويكون أولي الصدق على الموضوع ستي الحمل بالأولي الذاتي.

ومنه حمل متعارف كما يوصف بالشايع عند الحكماء  
وانه اتحاد مفهومي هرة في الذهن أو في العين

المعنى:

ومن الحمل ما يتصف بالشايع الصناعي الذي هو المتعارف في الصناعات وهو عبارة عن اتحاد المفهومين (التغايرين) وجوداً في الذهن، اذا كانت القضية مقدرة وفي الخارج اذا كانت القضية محققة والمناطق الوحيد هنا تغاير المفهومي.

وان يمكن بالذات او بالعرض فالكل حمل ثانوي عرضي

المعنى:

واذا كان في الين اتحاد المفهومين المتغايرين فلا فرق فيه بين ان يكون الاتحاد ذاتاً او عرضاً وعلى كلا التقديرين يكون الحمل من الحمل الشايع الصناعي.

فحمل ذاتي على ذي الذاتي بالذات وهو شايع لا ذاتي  
وحمل معنى عرضي بالعرض والميز ما بين الجميع مفترض

## المعنى:

فعلى الاساس المتقدم يكون حمل الذاتي (الانسان) على ذي الذات (زيد) من الاتحاد بالذات بين المفهومين ومع ذلك يكون من الحمل الشايع لا الحمل الأولي الذاتي لتغاير المفهومين القائم بينهما. وإذا حمل على الذات معنى العرضي مثل الانسان كاتب يكون الاتحاد بين المفهومين بالعرض والفرق واضح.

وذكروا في باب الحمل اشكالاً بالنسبة الى الواحد المتصل كما قال العلامة الطباطبائي: بأن لازم عموم صحة الحمل في كل اتحاد ما من مختلفين هو صحة الحمل في الواحد المتصل المقداري الذي له اجزاء كثيرة بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض اجزائه على بعض وبعض اجزائه على الكل وبالعكس فيقال: هذا النصف من الزراع هو النصف الآخر وهذا النصف هو الكل او كله هو نصفه وبطلانه ضروري (١). واحاب عنه صدر المتألهين فقال: ان المتصل الوجداني مالم يقسم بوجه من الوجوه ... لم يتحقق المعايرة فيه اصلاً فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالأعتبار وإذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومقاديرها احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل، عرضت الاثنية في الوجود فابن هناك هوية واحدة تسب الى شيئين التي هي معيار الحمل (٢).

وليس في المتصل الوجداني مصحح للعمل بالوجدان  
اذ ليس فيه وحدة معتبرة طوراً وطوراً لا ترى المعايرة

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢٥

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٩٧

المعنى:

ولا يكون في الشيء الواحد المتصل مبرر للحمل بالضرورة اذ لا يوجد فيه (البسيط) وحدة (طوراً) من جهة ومغايرة (طوراً) من جهة أخرى فلا يتحقق معيار الحمل.

### تقسيم آخر للحمل

قال المحقق الآملي: حمل المواطات هو حمل هو هو مثل الانسان ناطق او الانسان ذو نطق والحمل الاشتقاقي هو حمل ذو هو مثل حمل النطق على الانسان فانه لا يصح الا اذا توسل الى كلمة ذو او نقل الى اسم الفاعل وقيل ناطق فحمل النطق على الانسان اشتقاقي يعني يصح انا بوسيلة ذو واقا بالنقل الى اسم الفاعل ونحوه وعلامته عدم صحته مجرداً عنهما كما ان علامة حمل المواطات صحته على نحو هو هو مثل الانسان ذو نطق حيث ان في حمل ذو نطق على الانسان لا يحتاج الى التوسل الى كلمة ذو او الى النقل فحمل النطق على الانسان اشتقاقي وحمل ذو النطق عليه مواطاني (١).

ان حمل الوصف كزيد خاطبي      فعمله يوصف بالنواطبي  
وباعتبار مبدأ المشتق      حمل بالاشتقاق في الاحق

المعنى:

ان الوصف (الخاطبي) اذا حمل على الموضوع مثل «زيد خاطبي»

يتصف هذا الحمل بالمواطنات ونفس دأك الوصف اذا يحمل باعتبار مبدأ المشتق (الخطأ) على الموضوع (امر خطأ) المناسب يسمى حملاً اشتقاقياً لتحقيق الحاجة الى النقل.

وليس حمل وصف اشتقاق في الاصطلاح حمل الاشتقاق  
وما هو المحمول بالحقيقة مابالمواطن نخذ تحقيقه

المعنى:

ولا يكون حمل المشتق ما هو مشتق من الحمل الاشتقافي الاصطلاحي  
وما يكون محمولاً حقيقة على اساس صحة الحمل بدون الحاجة انى  
التصرف فهو من الحمل بالمواطنات ولا تعفل عما هو التحقيق.

## بعض احكام الوحدة

قال صدر المثاليين: أن الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لأن العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العدة فلانزاع معه لأنه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة لس اولى من تقومها ستة واربعة ولا من تقومها تسعة وثلاثة والتقوم بالجميع غير ممكن... وان اخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لاعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينهما هو الوحدات (١).

من زعم الواحد انه عدد      لعله اراد انه يعد  
كيف وللكم قبول القسمة      وليس للواحد هذي الوسمة

المعنى:

أن الواحد ليس بعدد ومن زعم أن الواحد عدد لعله اراد بالعدد ما يدخل تحت العدة والحساب ولا يكون كذلك بل العدد هو المقدار (الكم) والمقدار قابل للقسمة وهذه الخاصية (الوسمة) لا توجد للواحد فالواحد لا يقبل القسمة ولا يكون من العدد.

بل هو مبدأ يقوم العدد      وهو له لغيره لا يستند  
اذ في سواء وصمة الترجيح      بلا مرجح على الصحيح



المعنى:

بل الواحد مبدأ يتقوم به الأعداد وهو (التقويم) يكون للواحد فقط ولا يستند إلى غير الواحد لأن في غير الواحد إذا استند التقويم يلزم اشكال (وصمة) ترجيح بلا مرجح كما تقدم شرحه.

له بضمه السى الاشياء      مراتب ليس لها تناء  
والميز في المراتب المختلفة      بسفس ماغدت به مؤتلفة

المعنى:

وللواحد بضمه إلى الوحدات مراتب عديدة لانهاية لها ومابه الفرق بين الأعداد عين مابه الجمع وهو الواحد، فكما ان القدر المشترك بين الجميع هو الواحد كذلك مابه الامتياز في الجميع هو الواحد كما هو واضح. قال صدر المتألهين: فالوحدة لا بشرط في مثالنا (وجود المراتب) بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود (١).

والواحد المحض مثال الواحد      مسبداً كل غائب وشاهد  
والألا بشرط كالوجود المطلق      فخذ مرقاة اليه وارتق

المعنى:

والمثال الصحيح للواحد المحض هو الواحد من جميع الجهات وهو مبدأ كل شيء وبما ان الوجود والوحدة مساويان في الصدق فكلماً كان الشيء

واحداً كان موجوداً فعليه يكون مصداق الانتم للواحد اللا بشرط الوجود المطلق تعالى وتقدس فاتخذوه سبيلاً (مرقاة وسيلة الارتقاء) اليه وتكتسب الارتقاء (وارتق) والتقرب.

### تتبع

قد يتصف الحمل بالسيط والمركب بالحمل البسيط يكون مفاداً لهل البسيط الذي يستل به عن اصل الوجود مثل هل الزيد موجود والحمل المركب يكون مفاداً لهل المركب الذي يستل به عن عوارض الوجود مثل هل الزيد كاتب.

لا حمل في قضية الهلية إلا بالاتحاد في الهوية

المعنى:

الحمل لا يتحقق في القضية الهلية إلا إذا كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود بنحو الحمل الشائع ولا مجال فيها للحمل الأولي لأن الذاتي للشيء ضروري الثبوت فلا يقع معرضاً للسؤال بكلمة هل، حتى يتحقق الحمل الأولي في القضية الهلية.

وان خلا عن الوجود الرابط إذ ليس هذا بالملاك الضابط

المعنى:

والحمل يتحقق في مدخول الهل، ولو لم يكن السؤال عن عوارض الوجود (الوجود الرابط) لأن الوجود الرابط ليس تمام الملاك في العمل فعليه

يحقق الحمس في مفاد هل البسيط كما يتحقق في مفاد هل المركب،  
وهنا اشكال معروف على اساس القاعدة الفرعية عند الحكماء: بان  
ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا الانسان موجود فرع ثبوت الانسان نفسه  
فله وجود قبل ثبوت الوجود له ونجري فيه القاعدة الفرعية وهلم حراً  
فيتسلسل (وهذا مدفع)، وحه الاندفاع ان قاعدة الفرعية انما تجري في  
ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء  
فلا تجري فيها القاعدة (١).

فليس في الهلية البسيطة تسلسل ولا به المنوطة

المعنى:

ولا يكون في مفاد هل البسيط اشكال التسلسل ولا يكون الاشكال موطاً  
مفاد هل البسيط لأنه خارج عن مورد القاعدة تخصصاً فلا تشملها القاعدة من  
الاول.

## التقابل واقسامه

قال صدر المتألهين: فالتقابل هو امتناع اجتماع شئين متحالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التحالف التماثل (١).

المتصوران في الذهن معاً      بهذه القيود لن يجتمعا  
تحالف ووحدة متجهة      من المحل والزمان والجهة

المعنى:

إذا تصور المتحالفان في الذهن (السود والبياض) مع الوحدة من ناحية المكان والزمان والجهة لا يجتمع احدهما مع الآخر اصلاً.

منه بدت حقيقة التقابل      كما به امتياز عن التماثل  
انواعه اربعة كما اشتهر      لكل نوع منه يصل مستطر

المعنى:

فد تبين من ذكر الشروط المتقدمة، المباط للتقابل كما ان بواسطة قيد التحالف تبين امتياز التقابل عن التماثل ولا يخفى ان انواع لتقابل على ما هو المشهور اربعة ولكل نوع شرح مبسوط. قال صدر المتألهين: واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدماً للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اصيف ليه العدم وعدم وملكة وان لم يعتر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما لا بالقياس الى الآخر فهما المتصانقان والا فهما متضادان (٢).

(١) الاسفان: ج ٢ ص ١٠٢

(٢) الاسعار: ج ٢ ص ١٠٣

## تقابل السلب والايجاب

ان اشذ التقابل واهمته تقابل التناقض (الايجاب والسلب) قالوا في تعريف التناقض: ان نقيض كل شيء رفعه والمراد بالرفع هو الطرد والابطال كما يطرد الانسان عدم الانسان.

تقابل الشيء ورفعته عرى بالسلب والايجاب كلما وصف

المعنى:

كلما وصف التقابل بعتر عن مقابلة الشيء مع عدمه بتقابل السلب والايجاب. وقال صدر المتألهين، اعتراضاً على تعريف التناقض (بان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً): فبحواز كونهما عدميين كالعمى واللاعى المتقابلين بالسلب والايجاب (١).

فمن تقابل الوجود والعدم      تقابل الايجاب والسلب اعم  
اذ يتقابل العمى واللاعى      ولا وجودي يحاذي عدما

المعنى:

ان تقابل الايجاب ولسلب اعم من تقابل الوجود والعدم لأن العمى واللاعى بتقابلان بحو الايجاب والسلب وهما العدميان فالعمى هو العدمي واللاعى هو اللاوجودي وهو يساوي العدم كما قال صدر المتألهين:

وما يجاب به من ان اللاعنى بعينه هو المصير فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد (لانهما يختلفان مفهوماً) فلا يتحدان مفهوماً وان كانا متلازمين صدقاً وقال في مقام الرد: ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولاً وبالذات في المثال المذكور (الحركة والسخونة) ايما هو ليس السخونة وانتفاءها لكن لما كان انتفاءها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلاً لها بالعرض (١).

وليس في النقيض ل لازم مع ملزومه الا التنافي بالتبع

المعنى:

ولا يكون التنافي والتقابل في القبيض الذي هو نقيض (العمى) لازم (اللاعنى اللازم للمصير الذي هو الملزوم) بالنسبة الى ملزوم (البصر) ذاك اللازم الا بالبيع فيكون التقابل اولاً وبالذات بين العمى واللاعنى وبما ان اللاعنى مسلم للمصير ولازم له يكون تقابل العمى مع الملزوم (البصر) ثانياً وبالعرض.

قال العلامة الطوسي ان اول اقسام التقابل: تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقل وقال المحقق اللاهيجي تعليلاً لهذه الكلمات: لأن السلب والايجاب نسباً لا تحقق لهما الا في نفس كما في القضية المعقولة او هي اللفظ كما هي القضية الملفوظة في الخارج (٢)، واشكل عليه صدر المتألهين فقال: (و) ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل انقضيتين ليس من حيث انهم

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤

(٢) الشوارق: ص ١٩٢

قصتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاد إلى شيء واحد فالتعديل بالحقيقة إنما سيكون بس نفس السفي والاثبات وفي القضايا بالعرض (١).

والتحقيق (على ما دى الله فهمي القاصر) أن هذا الاشكال غير وارد لأن في التجريد لم يصرّح بأن التناقض بين القضايا بالحقيقة لا بالعرض حتى يشكل بأن في القضايا يتحقق التناقض بالعرض تنوع المعنى والاثبات وقال الحكم السبزواري رداً بلاشكال المتقدم: ولعل المصنف (ره) (صاحب الاسفار) ظن أن المحقق لطوسي (ره) يصدد بيان منشأ هذا التعديل ومرجعه الفاعلي وأنه في أي شيء بالذات وفي أي شيء بالعرض وليس كذلك بل هو يصدد تعيين موضوعه وبيان مرجعه القاطلي (٢).

فتبين أن ما افاد في التجريد هو الصحيح من أوله إلى آخره.

وكونه في القول والعقد فقط      حكم متين ليس فيه من غلط  
أذ ليس للسلب ثبوت خارجي      فلم تكن نسبته في الخارج

المعنى:

والحكم بأن التناقض إنما يتحقق في اللفظ والعقد لا في الخارج صحيح  
مسي لا اشكال فيه لأن لسلب لا يكون وجود خارجي فلا تكون نسبة القائمة  
بينه وبين الإيجاب محققاً في الخارج قطعاً.

والسلب مثل نسبة المقابلة      ثبوته في اللفظ أو في العاقلة

(١) لاسفارة ج ٢ ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) لاسفارة ج ٢ ص ١٠٧ الهامش.

## المعنى:

وحال السلب حال النسبه القائم بين المتقابلين فلا تحقق للسلب الا في اللفظ او الذهن. قال صدر المتألهين: ومن احكامهما عدم خلق الموضوع عنهما في الواقع (١). فالتناقض يعم جميع الاشياء.

وليس يخلو منه شيء ابدأ والعلم في مرتبة الذات بدا

## المعنى:

كل شيء وجد او فرض يكون نقيضاً لعدمه فلا يخلو من التناقض شيء ابدأ وذلك حكم ظاهر للتناقض بالذات (المراد من مرتبة الذات هو بالذات في مقابل البيع لمرتبة الماهية). كما قال صدر المتألهين: ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف (الى ان قال) فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما في ماسواهما فتكون تابعة لمنافاتهما (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٨

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٤



## بحث وتحقيق

قد يقال ان التناقض لا يتحقق الا في القضايا كما قال العلامة الحلي: تقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة وان اخذ في القضايا سقي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (١). وهذا هو النظر الذي وافقه المناطقه واما نظر الفلاسفة اوسع من ذلك كما قال صدر المتألهين: وهو (الايجاب والسلب) قد يطلق على ما يعبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح لمنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الأمر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعته في نفسه كالبيض والالبايض (٢).

وكيف كان فالتناقض في القضايا يشترط بشرائط خاصة والتناقض في المفردات غير مشروط بذلك الشروط قال المحقق اللاهيجي: وانما حص بالقضايا لأن تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها (على الشروط المشهورة) وهذا اي الاشتراط بالثمان (المشهور) انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها شخص وحزني كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وماقي معناه او بعض وما فيمعناه عليه فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بأن يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز ككذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل

---

(١) تهرید الاعتقاد: ص ٧٩

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٥

حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان اسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء مهما بنقيضين لأن التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الأخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضاً فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضرورتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة (١).

وفي القضايا صفه بالتناقض له شرائط بلا معارض  
تد تنتهي عدتها للعشرة ووحدة الحمل غدت معتبرة

المعنى:

ويتصف تقابل السلب والايجاب في القضايا بالتناقض وله شرائط ثمان مشهورة لا اشكال فيها وقد يتصاعد الشرائط الى التسع اذا كانت القضية محصورة والى العشرة اذا كانت موجهة فينتهي العدد الى العشرة الكاملة وزاد صدر المتألهين وحدة اخرى وهي وحدة الحمل فهذه الوحدة ايضاً اصبحت شرطاً للتناقض.

## تقابل العدم والملكة

قال صدر المتألهين: ومما عذ في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجودياً والآخر عديمياً اي عدماً لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجس قريباً كان او بعداً فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بدأ الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق شخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لتوعها كل هذه عديميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واقفاً في المشهور فالمملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالأعمى لا كالجرو، قبل فتح البصر (١).

سلب الوجودي عن القابل له      من احد الأنواع للمقابلة  
هو المسمى (قنمة وعدماً)      وعادم القوة يخلو منهما

المعنى:

من احد الأنواع للتقابل عدم الأمر الوجودي (العمى بالنسبة الى البصر) في محل القابل (الانسان) لكل واحد من الطرفين، وهو كثيراً ما يسمى في كتب الحكماء بالعدم والقيء، والذي ليس له قابلية للعدم والملكة ليس منهما. قال العلامة الطوسي: واذا قيد العدم بالمملكة في لقضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا كذباً وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات. ان

العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقونا: زيد هو لس مكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق (١).

وحيث ان السلب في المحمول قيد يسمى العقد بالمعدول

المعنى:

ربما ان السلب يكون في محمول القضية يصبح قيداً له تسمى القضية معدولة.

تقسيم:

ينقسم تقابل العدم والملكة على قسمين: ١- الحقيقي، ٢- المشهور، اما الأول فالمطاط فيه تحقق القابلية مطلقاً والثاني فهو ما يشترط فيه القابلية الخاصة (الوقية والشخصية).

وهو حقيقي لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم في الشخص او في النوع او في الجنس في وقته او لا بغير لبس

المعنى:

اذا كان القبول اعماً من الشخصي (العمى بالنسبة الى الانسان) والنوعي (عدم اللحية بالنسبة الى المرأة) والجنسي (العمى بالنسبة الى العرب) والوقية (عدم الالتحاء بالنسبة الى الولد)، كل ذلك كان من القسم الحقيقي عند

الحكماء ولا خفاء فيه.

وخضت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

المعنى:

ويختص القسم المشهور في ما اذا كان القبول مختصاً بالوقت والشخص  
كالعمى بالنسبة الى ابو بصير الذي فقد بصره شخصاً في زمان خاص.

## تقابل التضايف

قال صدر المتألهين: ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمضايفان هما وجوديان يعمل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحدهما لا تعقل إلا مع الأخرى (١).

تضايف المعقول بالقياس      نوع تقابل بلا التباس  
هذا هو المشهور في العلوم      لكنه ليس على العموم

المعنى:

إضافة أحد المعقولين إلى الآخر بحسب المقايضة نوع من التقابل ولا خفاً فيه وهذا أمر مشهور في مختلف العلوم ولكن ليس لهذا التقابل عمومية حتى تشمل جميع المتضايفات.

أذ ليس في العاقل والمعقول      تقابل عند أولي العقول  
كذلك في المحب والمحسوب      أليس حب النفس بالمرغوب

المعنى:

وذلك (عدم العمومية) لأن في بعض الموارد يتحقق التضايف ولا يتحقق التقابل وهذا أمر مسلّم عند أرباب الفكر كالعاقل والمعقول وكذا المحب والمحسوب فإن العاقل مع المعقول من المتضائعين ولكن يجتمعان معاً كما ذكر في مسألة اتحاد العاقل والمعقول وكذلك يكون المحب مع المحبوب من المتضائعين ومع ذلك يجتمعان في الإنسان بالنسبة إلى حب نفسه فليس أحد

يسكر حب الإنسان نفسه والرغبة اليها، أذن يكون الإنسان نفسه محباً ومحبراً.

بل ما قضى البرهان بامتناعه لا أنه يقتضي طباعه

### المعنى:

فتبين ان التضاييف لا يساوي التقابل (ليس على العموم) بل يكون التقابل بالنسبة الى التضاييف الذي يحكم البرهان بامتناعه لان التقابل يتحقق بمقتضى طبع التضاييف- كما قال الحكيم السبزواري: وفي موارد من كلام لمصنف (ره) ما يشعر بأن التضاييف لا يأتي عن اجتماع المتصانفين بذاته كالعاقلية والمعقولة ونحوهما بل الاجتماع بمتنع فيما بمتنع لسبب من خارج كالعلة والمعلولة هذا (١). هنا اشكال: وهو ان التضاييف أعم من التقابل فكيف يمكن ان يكون قسماً له قال صدر المسألين وربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضاييف قسماً من التقابل وقسماً للتصادم؟ والحال ان التضاييف اعم من ان يكون تقابلاً او تضاداً و تماثلاً او غير ذلك بل يكون حساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لقسمه وقسماً له ايضاً- وقال في دفع هذه الشبهة: والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضاييف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضاييف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من احاد مفهوم الجنس (٢). وقال الشارح توصيحاً لهذا الجواب: وباء الثالث (الجواب) على التفرقة بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع فلا

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١٠ الهامش

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٠ - ١١١

عرو هي كون مفهوم التقابل بالحمل الأولي تقابلاً وبالحمل الشايح مصداقاً للتضاييف لا التقابل ومفهوم الشيء قد يكون فرداً لفرده (١).  
فيكون التقابل اعماً من التضاييف مفهومهما بالحمل الأولي واخصاً منه مصداقاً بالحمل الشايح ويكون التضاييف اعماً من التقابل مفهومهما بالحمل الأولي واخصاً منه مصداقاً بالحمل الشايح الصاعى.

وصح صدقه على التقابل كذا على التضاد والتماثل  
لكن على الذاتى منها يحمل كذا على التضاد والتماثل

المعنى:

ويصدق التضاييف على التقابل والتضاد والتماثل ولكن على الحمل الأولي (مفهوم التضاييف) ولا يعقل صدق التضاييف على الحمل الشايح منها (التقابل، التضاد، التماثل) لعدم كون التضاييف اعماً من التقابل مصداقاً فلا يصدق التضاييف عليه بالحمل الشايح (مصداقاً).

والأمر في اندراجه بالعكس يندرج الشايح تحت الجنس

المعنى:

وهي اندراج التضاييف تحت التقابل يكون الأمر بالعكس (بأن يكون التضاييف بالحمل الشايح والتقابل بالحمل الأولي) فيندرج التضاييف (النوع) بالحمل الشايح تحت التقابل (الجنس).



## تقابل التضاد

قال صدر المتألهين: ومن التقابل ما يكون بين المتضاديين والمتضادان على اصطلاح المتألهيين هما الوجوديان غير المتضايغيين المتعاقبان على موضوع واحد لا تصور اجتماعهما فيه وببهما غاية الخلاف... فالتضاد انما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء (١).

تقابل التضاد فيما امتنعاً      لغاية الخلاف ان يجتمعا  
هما وجوديان عند الفلسفي      وعند غيبره أعم فاعرف

المعنى:

يتحقق التضاد في أمرين امتنع اجتماعهما لغاية الخلاف ببهما وهما وجوديان عند الحكماء وما عد المبطقيين فهو أعم من أن يكون في الوجوديين أو في الوجودي وعدمي.  
كما قال صدر المتألهين: ان الضدين في اصطلاح المطلق كما صرح به الشيخ الرئيس وعبره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة (٢).

وتبين مما ذكرناه ان التضاد، انما هو القائم بين الأمرين الوجوديين الالهي هما نوعان تحت الجنس القريب كالسواد والبياض كما قال صدر المتألهين. ومن شرط التضاد ان يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب (٣).

---

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٨ - ١١٩

(٣) الاسفار: ج ٢ ص ١١٣

وليس في الاجناس بل في كل ما ليس له جنس قريب فاعلما

المعنى:

ولا يتواجد التضاد في الاجناس العالية بل لا يحق في كل نوع وفصل لا يكون له جس قريب.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان الاجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضاد لأن الأكثر من واحد منها يجتمع في محل واحد كالكم والكيف وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسماني (١). وقد يتوهم وقوع التضاد بين الاجناس كالتعاند بين الخير والشر قال صدر المتألهين: وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الأول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد ولكون احدهما عدماً للآخر اذ الخير وجود او كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين (٢). فالخير والشر ليسا بجنسين لانهما اما يرجعان الى الوجود والعدم واما انهما من السبب والاعتبارات.

والخير والشر بغيرمين ليسا بجنسين ولا ضدین

المعنى:

ولا يقع التضاد بين الخير والشر لانهما ليسا بجنسين ولا بضدين لما بيننا بانهما ليسا امرين وجوديين فتم ما قصد ان يتم بلامين (الكذب = الاشكال).

(١) نهاية الحكمة: ص ١٣٤

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٣

لا إشكال في أنه على أساس الضابطة لا يقع التضاد بين الأجناس ولا بين الأعراض التي تدحل تحت جنس بعيد كالطعم والسواد.  
وهنا إشكال آخر كما قال صدر المتألهين: تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب إلى الموضوع الواحد. وقال في الجواب: والحاصل أن التضاد بين المتضادين وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصيل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي (١).

وحث أن النوع عن الفصل فاتحدا وصفاً بغير فصل

المعنى:

وبما أن النوع في الخارج عين الفصل يتحدان بالوصف الخارجي من التضاد وغيره بلافرق ولا فصل بينهما.  
وقال صدر المتألهين: ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار عايه التباعد أن الضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر (٢).

وباعتبار غاية التبعاد ليس ل ضد غير ضد واحد

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١٥ - ١١٦

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٦

## المعنى:

وبما انه يعتبر في التضاد غاية التباعد لا يكون للضد الواحد إلا الضد الواحد والآ ليلزم الخلف.

وقد تقدم في اول هذه المسئلة ان من الشرائط في التضاد هو التعاضب على الموضوع الواحد وبه يخرج الجواهر لعدم قيام الجواهر في الموضوع فان الجوهر مالا موضوع له في الخارج.

روحدة الموضوع شرط آخر فيخرج الجواهر وهو ظاهر

## المعنى:

والشرط الآخر في التضاد هو وحدة الموضوع فعليه يخرج الجواهر عن محل الكلام لعدم قيامه في الموضوع كما هو ظاهر.  
نعم اذا قلنا بكفاية وحدة المحل فيتحقق المجال للجواهر.

وقيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

## المعنى:

قد يقال بعدم اشتراط وحدة الموضوع بل يكفي وحدة المحل فعليه لا يكون لخروج الجوهر مجال لتحقق المحل فيه.  
كما قال صدر المألهين: واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الضور المتخالفة (الجواهر) المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقي (١).

## تتميم:

قال الشيخ الرئيس: وبالحرى أن تأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عدنا على اصناف أربعة وقد تحقق ذلك وستمحقق بعد أيضاً أن صورة التقابل يوجب أن يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التصاد وليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة وذلك لأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه-الى أن أفاد بأنه ليس من التقابيل بين السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة و تقابل التضايف فقال بعد شرح طويل: وإذا قد بان لك جميع هذا فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل (١).

تقابل الواحد والكثير      امر خفي عادم المنظير

## المعنى:

كون التقابل بالنسبة الى الواحد والكثير خفي جداً.

لا لهما تكافؤ المضاف      ولا هناك غاية الخلاف

## المعنى:

فلا يكون للواحد والكثير تكافؤ المتضايفين حتى يكون تقابلهما من التضايف ولا يكون بينهما غاية التباعد حتى يكون من التصاد.

وكيف والكثرة بالآحاد      ويستحيل ذاك في الاضداد

المعنى:

ولا يوجد ملاك التضاد، وكيف لا يكون كذلك والحال ان الكثرة تتقوم بالوحدات، وفي الاضداد يستحيل تقوم احد الصدين بالآخر وكذلك ليس الأمر من الناقض.

وليس شيء منهما سلبياً والحصر فيها قد بدا جلياً

المعنى:

وبما أنه لا يكون احد المتقابلين في الكثرة والوحدة سلبياً فلا يكون الأمر من تقابل السلب والايجاب ولا العدم والملكة وقد تقدم ان التقابل منحصر في الأربعة وتقاس الكثير والواحد ليس من هذه الأربعة.

بل متعالفان في المفهوم لا متقابلان بالمرسوم

المعنى:

فتبين أن النسبة بين الواحد والكثير لا يكون من التقاس المصطلح بل يكون الواحد والكثير متحالين معهما.

لكن تعدد اللحاظ يقتضي تقابلاً بينهما بالعرض

المعنى:

وأما تعدد اللحاظ بين الواحد وكثير يقتضي تقابلاً بالعرض.

فالواحد الملحوظ منضم الى امثاله يقابل البشروط لا

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم اذا لوحظ الواحد بشرط الشيء (الانضمام) يكون هو الكثير فيتقابل مع الواحد الذي لوحظ بشرط لا بالنسبة الى الانضمام فيكون التقابل بواسطة اللحاظ.

## مباحث العلة والمعلول

قال العلامة الطوسي: كل شيء يصدر عنه أمر مما بالاستقلال (تمام المصدر = العلة التامة) أو الانضمام (جزء المصدر = العلة الناقصة) فانه علة لذلك الأمر والأمر معلول له... وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية. وقال في شرح هذه الكلمات: العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي إما أن تكون جزء من المعلول أو حارحة عنه ولأول ما أن يكون جزء يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة (العلة الصورية والعلة المادية) وإن كانت حارحية فإما أن تكون مؤثره أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني عاية. (العلة الفاعلية والعلّة العائبة) (١). هذا ما قسمه الحكم أرسطاطاليس.

مصدر كل شيء أو مقومه      علته والافتقار بلسومه

المعنى:

أن مامه صدور الشيء ووجوده هو العلة ولازم ذلك الشيء الصادر هو الافتقار في الوجود.

كذا انعدام الشيء بانعدامه      لا ايه الداحل في قوامه

المعنى:

فكما يعقر المعلول الى العلة حدوثاً كذلك يحتاج بقاء فيكون انعدام المعلول بانعدام العلة ولا يكون معنى ذلك (عدم المعلول بواسطة عدم العلة) أن

عدم العلة داخل في قوام عدم المعلول نحو العلية و لمعلولية لأن عدم لانائير له.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان القول بحاقتها (الماهية) في عدمها الى غيرها نوع من التجوز حقيقته ان ارتفاع العبر الذي يحتاج اليه في وجوده لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده ومن المعلوم ان هذا التوقف على وجود العبر لأن المعدوم لاشيئية له (١).

وما به الصدور فاعل وما لاجله الصدور غاية سما

المعنى:

والذي بواسطته يصدر المعلول يسمى بالعلّة الفاعليه والذي لأجله يصدر المعلول يسمى بالعلّة المادية.

وما به الفعل بنحو القوة فهو هيولاء بخذ بقوة

المعنى:

والذي هو استعداد وقوة بالنسبة الى الفعل فهو مادة (الهولي) المعلول ويسمى بالعلّة المادية وحذ الكتاب بعوه.

وما به بالفعل فهي الصورة والحصر بها صح بالضرورة

المعنى:

والذي بواسطته فعلية المعلول يكون صورة الشيء ويسمى بالعلّة الصورة واحصار العلة الناقصة في هذه الأربعة يكون من الحصر العقلي فيكون



التقسيم صحيحاً بالضرورة.

قد يقال ان شرط من العلل الناقصة فلا يتم الحصر فيقال رداً عليه بأن الشرط مندرج تحت الاقسام ولا يكون له استقلال.

والشرط من مصححات الفاعل او هو من متممات القابل

المعنى:

واما الشرط فهو اذا كان في جانب الفاعل (كتقريب النار الى الحطب) يكون مصحح الفاعل ويندرج تحت العلة الفاعلية وان كان في جانب القابل (كبوسة الحطب) يكون من متمم لمادة ويندرج تحت العلة المادية.

قال الحكيم السبزراري: من العلل الناقصة الشرط وارتفاع المانع وكثيراً ما لا يفردان بالذكر لجعلهما من تنمة الفاعل اذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية وربما يجعلان من تنمة المادة لاسماع قول الشيء صورة بدون حصول شرطه وارتفاع مواعده وفي شرح الملخص جعل الادوات من تنمة الفاعل وماعداها من عداد المادة (١).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ الهامش

## اقسام العلة الفاعلية

ذكر الفلاسفة للفاعل ثمانية أقساماً على مايلي: ١- الفاعل بالطبع. ٢- الفاعل بالفسر. ٣- الفاعل بالجبر. ٤- الفاعل بالرضا. ٥- الفاعل بالقصد. ٦- الفاعل بالعناية. ٧- الفاعل بالتجلي. ٨- الفاعل بالتسخير. كما قال العلامة الطباطبائي: ان الفاعل اما ان يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل او لا والثاني اما ان يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع او لا يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالفسر والاول عني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه اما ان لا يكون فعله بإرادته وهو الفاعل بالجبر او يكون فعله بإرادته وحينئذٍ اما ان يكون علمه بفعله قبل فعله وحينئذٍ اما ان يكون علمه بفعله مفروضاً بداع زائد على ذاته وهو الفاعل بالقصد واما ان لا يكون مفروضاً بداع زائد من يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول وحينئذٍ فاما ان يكون علمه زائداً على ذاته وهو الفاعل بالعناية او غير زائد وهو الفاعل بالتجلي والفاعل كيف فرض ان كان هو وفعله المسبوب اليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير (١).

ما كان فعله بميل طبيعي بلا شعور فاعل بالسطبع

المعنى:

الفاعل الذي كان فعله ملائماً لطبعه ولم يكن له علم بفعله يسمى فاعل بالطبع (ونذكر المثال لكل من الفواعيل بعد شرح العنوان).

وفاعل بالفسر ان كان بلا ميل طبيعي وعلم فعلاً

المعنى:

وإذا كان الفعل مدون الميل الطبيعي ويدون العلم فالفاعل كان بالقسر.

وفاعل بالجبر والتسخير      فاقْد الاختيار لا الشعور  
وليس شأنية الاختيار في      غير الأخير وهو فارق وفي

المعنى:

وان كان الفاعل عالماً لفعله وفاقداً للاختيار فهو الفاعل بالجبر والفاعل بالتسخير وما هو العارق الوافي بينهما شأنية الاختيار في الفاعل بالتسخير وعدمها في الفاعل بالجبر. (خلافاً لما أفاد في الأسفار بأن الفاعل بالجبر من شأنه الاختيار).

وفاعل بالقصد والأرادة      عن غرض يوصف بالزيادة

المعنى:

وان كان الفعل ناشئاً عن العرض الذي يتصف بالريادة ويعبر عنه بداع زائد، يكون الماعل اذن فاعلاً بالنصد.

وان يكن في علمه الكفاية      فانه الفاعل بالعناية

المعنى:

وإذا كان نفس العلم كافياً لايجاد العمل بأن تكون الصورة العلمية نفسها مشأً لصور الفعل من غير داع رائد عليه فالفاعل اذن هو الفاعل بالعناية كما قال الحكيم السبزواري عند ذكر الاقسام: فاقم ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية (١). وهذا هو النظر المشهور.

ولكن لتحقيق خلاف ذلك لما تقدم ان المناط الوحيد في الفاعل  
بالعناية هو كفاية العلم في ايجاد الفعل فيكون شرط الزيادة زائداً على المناط.

وليس شرط عند تدقيق النظر زيادة العلم كما قد اشتهر

المعنى:

ولا يكون زيادة العلم شرطاً في الفاعل بالعناية ولو كان للاشتراط اشتها  
ولكن دقة النظر تخالفه وترده.

ويرشدنا الى ذلك ما افاد صدر المتألهين عند بيان اقسام الفواعل:  
الخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون  
علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم  
وداعية خارجة عن ذلك الفعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين  
(١).

وان يكن رضاء محضاً قد قضى بالعقل فالفاعل كان بالرضا

المعنى:

واذا كان مناط صدور الفعل هو مجرد رضاء العلة الفاعلية تسمى تلك  
العلة بالفاعل بالرضا ويقال بأن للفاعل بالرضا لا يكون علم بالنسبة الى فعله  
الآ على نحو الاجمال كما افاد العلامة الطباطبائي: الفاعل بالرضا هو الذي  
له ارادة لفعله عن علم وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل  
الآ علم اجمالي (٢).

(١) الاسارة: ج ٢ ص ٢٢٢

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٥٣

والتحقق ان الأمر على خلاف ذلك لأن الماسط في الفاعل بالرضا هو الرضاء ولانهافت بينه وبين لعلم التفصيلي كما هو راضح فلا اساس للالتزام بالعلم الاجمالي.

وليس شرطه خلق الفاعل عن نحو علم بالنظام الكامل

المعنى:

ولا يكون الفاعل بالرضا مشروطا بعدم كونه عالماً بفعله بنحو اكامل قبل الاليجاد لامكان الجمع بين لرضا وبين العلم التفصيلي.

فربما تتحد العناية مع الرضا عند اولى الدراية

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم (عدم الاشرط) يتيسر للقارئ المتعكر بانه قد يتحد الفاعل بالعناية مع الفاعل بالرضا.

لأن الماسط على ما استنا من المبنى في كلا الفاعلين هو علم الفاعل بالفعل من غير اشراط بزيادة العلم ويخلق الفاعل عن العلم التفصيلي.

كذلك الفاعل بالتجلي فليس نسباً في قبيل الكل

المعنى:

والامر في الفاعل بالتجلي ايضاً كذلك (يتحد مع غيره) فلا يكون نسباً آخر في منابل اقسام العواويل كما قال الحكيم السيزواري: وذلك (العلم بالفعل) هو العلم لاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم (١). فيكون الفاعل بالتجلي هو

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٢ الهامش.

الفاعل بالرضا ايضاً لأن ماطر الفاعل بالرضا (مجرد الرضا) يتحقق في  
الفاعل بالتجلي (الذي يفعل الفعل مع العلم التفصيلي والاجمالي لأنَّ علمه  
التفصيلي بالفعل هو عين علمه الاحمالي بذلك) على النحو الآتم الأكمل.

لكنه ن خص بالصوفية فليس بالدقة من علية

المعنى:

وليعلم ان الفاعل بالتجلي على نهج يراه الصوفية ليس من باب العبة  
فان الایجاد من باب التجلي (الظهور بالذات على الذات) غير الایجاد من  
باب الملة و المعلوم ونحن انما هو عن العلية لاعتن غيرها.

والذات مع شئونها الذاتية بينهما حفيضة العينية  
ففعله تشأ الذات فقط في ذاته وهو على الله شطط

المعنى:

ان الذات مع التحلي (الشئون الذاتية) متحدة بالوحدة الحقيقية بعليه (إذا  
كان الفاعل بالتجلي على رأي الصوفي) يكون الفعل في ذاته نفس تجلي  
الذات (تشأ الذات) فقط وهو على الله شطط (بعيد عن الحق) للزوم عينة  
الخلق مع البارئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

## نحو فاعليته تعالى مجده

اختلف الفلاسفة في نوع فاعلية الباري على أربعة اقوال. الاول انه سبحانه فاعل بالتجلي (من الصوفة)، الثاني انه تعالى فاعل بالعناية (من المشائين)، الثالث انه سبحانه فاعل بالرضا (من الاشراقيين)، الرابع انه عز اسمه فاعل بالقصد (من المتكلمين).

الحق فاعل لدى المعتزلة بالقصد والداعي الى ما فعله

المعنى:

ان الباري تعالى فاعل بالقصد عند المتكلمين (من المعتزلي وغيره).  
ومعنى القصد هنا ان له داعياً وعرضاً بالسنة الى العمل.

وهو بلا داع بفعل الاشعري ليس الجزاف عنده بممكر

المعنى:

وبما ان الاشعري يعتقد بالحراف فيقول انه تعالى فاعل لفعله بلا عرض ولا داع على اساس الاداء الجزا فيه.

وما عل بعلمه العناني روحه الخاص لدى المشائين

المعنى:

والباري تعالى فاعل بالعناية بسحو الخاص عند المشائين والمراد من لوحه الخاص هو مباهم في المسئلة.

كما قال الحكم السرواري: وهو ي الاول تعالى لدى المشأ فاعل بالعناية لانهم فائقون بالعلم السابق على الاتحاد لمشأ له وهو لصور

المرتسمة التي هي على رأيهم عوارض الذات القدسة (١)

وبالرضا في مسلك الاشراق بما يراه لا على الاطلاق

المعنى:

وهو تعالى فاعل بالرضا على مذهب الاشراقيين لكن لا مطلقاً (في جميع الموجودات) بل بالنسبة الى الموجودات الخارجية على ما يراه الاشراقيون.

قال الحكيم السبزواري: وعد الاشراقي لكل (فاعل بالرضا) اي لكل فعل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده هذه (٢).

وبالتجلي لا على المعروف بل بشأن يراه الصوفي

المعنى:

وهو جلّ وعلى فاعل بالتجلي على مذهب الصوفية بمعنى بشأن الدات لا على المعنى المعروف الذي يساري الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم.

وكلاهما بعدها مطروحة لكن لكل وجهة صحيحة

المعنى:

ويكون كل واحد من الاقوال أطروحة محدودة بحدّ خاص على اساس المعنى ولكل واحد منها أتجاه صحيح على ما يلي:



والقصد فيه عديدا هو الرضا فالحق مرضى وراض ورضا  
وعليه بالذات عين الذات كذا الرضا وسائر الصفات

المعنى:

ان الناري عز اسمه فاعل بالقصد وفاعل بالرضا ولكن القصد فيه تعالى  
بمعنى الرضا على ما هو التحقيق فالباري هو المرضي وهو الراضي وهو  
الرضا وكل العبائر ينتهي الى حسن واحد.

عباراتنا شتي وحسبك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير  
وذلك كما أن علمه بذاته عين ذاته (فهو عالم ومعلوم وعلم للمعية)  
كذلك الرضاء وسائر الصفات الذاتية تكون عين الذات.

وهو تعالى غاية العايات ليس سواء عناية بالذات  
ففاعل بالقصد وهو الغاية وقصده رضاه والعناية

المعنى:

ولا ريب في انه تعالى مهبط المقاصد وعناية العايات وليس غيره مقصود  
الا بالعرض (لوجهه) فعله هو الفاعل بالقصد (الذي يفعل عن عرض) وذاته  
هو العاية والمقصود وليس الا هو والقصد فيه هو رضاه وعنايته فهو الفاعل  
بالعناية ايضاً لما تقدم ان الفاعل بالرضا يتحد مع المفعول بالعناية.

كذا هو الفاعل بالتجلي اذ منه ذاتي ومنه فعلي  
ومبدأ الكل وجود كلي بذته له التجلي الفعلي

المعنى:

فكما ان الناري جل شانه فاعل بالانحاء الثلاثة المتلوة كذلك، هو

الفاعل بالتجلي ولا يرد عليه ما اوردناه على المذهب الصوفية، لان التجلي على قسمين:

١ - الذاتي، ٢ - الفعلي، والاول مقول من الصوفية وتقدم لاشكال فيه والثاني (التجلي المعلي) لا باس به، ويكون مبدأ الكل الذي هو الوجود الكلي تمامه وكماله ذو تحلي بالافعال - ويعتبر عنه بالتجلي المعلي بمعنى الأفاضه في الوجود.

### تمثيل لفاعلية النفس

قال صدر المتألهيس : اصناف الفعلية المذكورة واحائها السة المسعورة متحققة في النفس الادمية - بالقياس الى افاعيلها المختلفة (١).

كل القوى وجودها في النفس وجودها لها بعير ليس  
كذا تصوراتها موجودة بذاتها فهي لها مشهودة

المعنى:

ان مختلف القوى من لمفكره والمتحيلة والمتوهمة موجوده في النفس كما هو واضح.

وكذا تصورات القوى موجوده فيها فان النفس تستخدم القوى وتشبه بها الصور الخيالية والوهمية والفكرية فعليه تتحقق المجال للعواجل كلها في النفس الانسانية.

١- الفاعل بالرضا في النفس:

فالنفس كالفاعل بالرضا لها فخذ مبدأً لذاك الممنهئ

المعنى:

فتكون النفس فعلاً بالرضا بالنسبة الى التصورات واجعل النفس فاعلاً  
(مبدأً) للتصورات (الممنهئ).

كما قال صدر المتألهين: فان وعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتهما  
بالرضا (١).

٢- الفاعل بالعناية في النفس:

وربما يؤثر الوهم فقط كمن تحيل السقوط فسقط  
من دون قصد ولحافظ غاية فالنفس كالفاعل بالعناية

المعنى:

وقد يكون المؤثر في الفعل هو الوهم فقط ما يكون نفس التخييل في  
المثال مشأ لصدور الفعل (السقوط) من دون داع وغرض رائدأ على التحيل  
فاذن يكون النفس هي الفاعل بالعناية.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد  
التصور والنوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل  
السقوط (٢).

٣- الفاعل بالقصد في النفس

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥

وفاعل بالقصد عن داع عرض والفعل عن علم وقصد وغرض

المعنى:

ويكون الفاعل بالقصد مقرباً بداع زائد فعليه يكون الفعل متحققاً على ضوء العلم، والقصد والعرض.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجية عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد (الفاعل بالقصد) كالكتابة والمشي وغيرهما (١).

٤- الفاعل بالجبر في النفس

وفاعل بالخير ان شراً بدا منه فكالفاعل بالجبر غداً

المعنى:

اذا تحقق الفعل على خلاف المراد كما اذا صدر من الرد المصالح الخير فعل الشر اجباراً فان يكون النفس فاعلاً بالجبر.

٥- الفاعل بالطبع في النفس

وفي الطبيعية من قواها بالطبع ان وافق مقتضاها

المعنى:

واذا كان الفعل في الفاعل الطبيعي موافقاً لمقتضى لموى الطبيعة كالاكل والشرب يكون النفس فاعلاً بالطبع.

٦- الفاعل بالقسر في النفس

وم على الخلاف منها بجري فالنفس فيه فاعل بالقسر

المعنى:

وأذا كن الفعل جارياً على خلاف القوى الطبيعية فيكون النفس بالنسبة إلى هذا الفعل فاعلاً بالقسر.

كما قال صدر المتألهين. وفاعلية النفس الصالحة لحيثرة لفعل القابح كفعل الزبا.... بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج.... بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية.... بالفسر (١).

### البحث عن الغاية

قال صدر المتألهين ما الغاية فهي ما لاحله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئاً آخر (٢).

الفاعل الكامل عيب الغاية فإنه المبدأ والنهاية

المعنى:

إن الفاعل الاول الذي هو الكمال المطلق يكون عيب الغاية فهو مبدأ الاعمال ومنتهاها انا لله وما الله راجعون.

(١) الاسفار، ج ٢ ص ٢٢٥-٢٢٦

(٢) الاسفار، ج ٢ ص ٢٥

بلا تسقدم ولا تأخر علماً وعيناً فنبصر تبصر

المعنى:

والعينية قائمة بين ذاك الفاعل وتلك الغاية بالمعنى الكلمة بلا تقدم للفاعل بالنسبة الى الغاية تصوراً وبلا تأخر لغاية بالنسبة الى الفاعل وجوداً فنبصر نفسك حتى تصبح بصيراً.

والسبق واللاحق والغيرية فيما يكون ناقص الهوية فهو لداك فاعل بالقوة مستكمل بالغاية المرجوه

المعنى:

واما سبق الفاعل ولاحق الغاية وبعبارة اخرى الغيرية القائمة بين الفاعل والغاية انما تكون بالنسبة الى الفاعل الناقص بالذات فاذاً يكون الفاعل على اساس النقص الذاتي فاعلاً بالقوة (غير تام) ويستكمل بواسطة الغاية المقصودة ويتوصل الى الفعلية.

## دفع الشكوك عن الغاية

قال العلامة اطباطبائي: ان لافعالنا الارادية وحركاتنا الاختيارية مبدأ قريباً مباشراً للحركات المسمّاة افعالاً وهو القوة العاملة المصنّعة في العضلات المحركة اياها وقبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقية المستهية الى الارادة والاجماع وقبل الشوقية مبدأ آخر هو الصورة العلمية من تفكر او تخيل يدعو الى الفعل لغايته فهذه مبادئ ثلاثة غير الارادية اما القوة العاملة فهي مبدأ طبيعي لا شعور له بالفعل فغايتها ما تنتهي اليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية واما المبدعان الاخران اعني الشوقية والصورة العلمية فربما كانت غايتهما عيه القوة العاملة وهي ما ينتهي اليه الحركة وعدنّ تتحد المبادي الثلاثة في العاية كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق اليه فتحرك نحوه واسفر عليه وربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة كمن تصور مكاناً غير مكانه فانتقل اليه للقاء صديقه ولمبدأ البعيد اعني الصورة العلمية ربما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر وربما كانت فكرية ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل ويضاً ربما كانت وحدها مبدأ للشوقية وربما كانت مبدأ لها باعانة من الطبيعة كما في الشمس او من المراج كانتعال المريض السائم من جانب الى جانب او من الخلق والعادة كاللعب باللحية.

فادا تطابعت المبادي الثلاثة في العاية كالانسان (الذي) يتخيل صورة مكان فيشتاق اليه فيتحرك نحوه ويسمى حزاهاً كان لفعله بما له من المبادي غايته واذا عَقِب المبدأ العلمي الشوقية باعانة من الطبيعة كالشمس او من المراج كانتعال المريض من جانب امّله الاستقرار عليه الى جانب ويسمى قصداً ضرورياً او باعانة من الخلق كاللعب باللحية ويسمى الفعل حينئذ عادة

كان لكل من صادى الفعل غايته ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته الى ما عده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور او جميعها فان تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية والعلم غير العلم بالعلم والغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية ولا صير فيه لان المبدأ العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية (١).

لكل فعل غاية حتى العبث وهو لخير في الخيال قد حدث

المعنى:

ما من فعل الا وله غاية حتى فعل العبث ويكون العبث ناشئاً عن التخيل لغاية (الخير) خيالية.

كذلك في العادي والجزاف وفي الضروري لدى الانصاف

المعنى:

وكذا لك بشيء الفعل عن تخيل لخير خيالي في الفعل العادي والضروري والجزاف ولا يكره من له الفهم والانصاف

ينبعث الشوق عن التخيل لغاية كساعن التعقل

المعنى:

ان في الافعال المذكورة يتحقق القوة الشوقية عن تخيل لا عن فكر لغاية تخيلية كما توجد القوة الشوقية عن تعقل في الافعال الارادية.



والخير لا يختص بالعقلاني بل مطلق اللذيد كالحيواني  
والخير في كل بما يناسبه دون الذي لم يتحقق سببه

المعنى:

ولا يختص الخير (الغاية) بالخير الناشيء عن تعقل بل الخير يطلق على  
كل مطلوب (لذيد) عقلياً أو تخيلياً كاللذيد لحيواني ويكون الخير (الغاية) هي  
كل فعل بحسبه وعليه اذا كان الفعل ناشئاً عن حيل فتكون الغاية بخيلية واذا  
كان الفعل عن تعقل فتكون الغاية عقلية ولا يكون الخير (الغاية) خير الذي لم  
يوجد مبداءً بان يكون في الفعل الناشيء عن التحيل، الخير التعقلي الذي لم  
يتحقق سببه (التعقل) على المفروض (نشوء الفعل عن التخل).

كما قال الشيخ الرئيس: والانتقال من المبلول لذيد والحرص على  
الفعل الجديد لذيد، عني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية، واللذة هي الخير  
الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة وهي المظبونة خيراً بحسب الخير  
الاساسي وهذا كان المبدأ تخيلياً فيكون خيره لا محالة تحليلاً حيوانياً وليس  
اذن هذا الفعل حالاً عن خير بحسبه وان لم يكر خيراً حقيقياً اي بحسب  
العقل (١).

فحيث لا مبداءً فكري فلا غاية عقلية فيما فعلا

المعنى:

فلما لم يكن للفعل على فرص الجزاف والعادي والضروري مبداءً فكري  
لا يكون لها غاية فكرية.

ولا تكون غاية المحركة والشوق نفس من ليه الحركة

المعنى:

وليس الغاية في القوة العاملة (المحركة) والغاية في القوة الشوقية معاً ما  
اليه الحركة (للفرق مبدئياً كما ظهر مما تقدم).

بل غاية الشوق على الاطلاق فائدة تعود للمشتاق

المعنى:

تكون غاية القوة الشوقية هي ما لاجله الحركة (فائدة) مطلقاً بخلاف غاية  
القوة المحركة.

## في نفي الاتفاق

التحقيق انه لا تفاد (انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية) في الممكنات  
والامر من البديهيات واما القول بالاتفاق فهو ناشيء عن الجهل بالاسباب  
وليس للنقائيل بالاتفاق سوى الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها على اثبات  
الاتفاق.

مها عثور الحفر للثر على الكنز الدفيس فيقال انه امر تحقق على  
اساس الاتفاق ويرد عليه ان العثور غاية مرتبطه سببه الذاتي وهو الحفر  
المحاذاي للكنز واما سبة العثور الى الحفر بما هو حفر البثر تكون الى غير  
السبب فتصبح الغاية ادن عرضية ويبين من ذلك سائر الامثلة هبولا ورداً.  
فتحصل ان القول بالاتفاق ييشي على الجهل بالسبب.

والاتفاق المدعي في الغاية جهالة عند اولي الدراية

المعنى:

والذي ادعى من الاتفاق في تحقق الغاية يكون جهالة عند ولي الفكر والدراية.

فانه بمقتضى نوع السبب لا الشخص بل به مؤداه وجب

المعنى:

فالعامل (العنور على الكثر) يكون كذلك (امر اتفافي) بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلق) ولا يكون كذلك بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذي) بل بواسطة السبب الذاتي (الحفر المحاذي) يجب ان يوجد لغاية (المؤدى = العنور).

بل هو ذاتي لشخص المعصبي وان يكر لنوعه بالعرض

المعنى:

بل العمل (العنور) يكون غاية دائمة بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذي) واما بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلق) تكون غاية بالعرض. قال صدر المتألهي: زعم ديمفراطيس ان وجود العالم اما يكون بالاتفاق... واما اساد فلس فزعم ان تكون الاحرام الاسطفسية بالاتفاق فما اتفق ان كاسب هياها اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والسر بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حرج منها ان الطبيعة لاروبة لها فكيف يفعل لاجل عرض.

واجاب عنه بقوله: ان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل اسما سيمر الفعل الذي يحار وعيه من بين افعال يجور اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية محصورة يلزم تأدي ذلك لفعل، لها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكن يصدر عن لباس فعل متشابه على بهج واحد من غير روية كما في العلك فان الافلاك سلمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم اذاعيلها على بهج واحد من غير روية.

ومما يزيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضاً ان الصاعات لا شبهه في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكه لم يحتج في استعمالها الى اروايه بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا القواد الماهر لا يسمكر في كل بقرة وإذا روى الكاتب في كبه حرفاً أو القواد في بقرة يتلذذ في صاعته فطبيعة غايات لا قصد وروية (١).

وليس للقصد ولا الروية في مطلق الغاية مدخلية بل التروي بعد فرض الغاية لولاه لم تكن له نهاية

المعنى:

ولا يكون للروية (النظر والفكر) مدخلية في مطلق الغاية ارادياً كان او غير ارادية بل يمكن ان يقال بان التروي بما يوحد بعد فرض الغاية لاحسن التمييز الافعال ولو لم يكن لتروي بعده فلا دخل في العرض لما كان بهانه للتروي فاذا فرض صدور الفعل مع العرض عن روية وهي نفسها اصلاً فعن

ذو غرض يوقف على روية اخرى فمسلسل الامر.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتغمد الملح وتسود وجه القصار ويسخض وجه الثوب (وهؤلاء الافعال اتفاقات صدرت عن الطبيعة رالا لكاست لها غاية واحدة مقصودة) (١)

واحاب عنه فقال. ان القوة المحركة لها غاية واحدة هي احواله المحترق الى مشاكلة حوهرها (احترق جسم القابل) واما سائر الافاعيل كالعقد والحل ولتسويد والتبييض وغيرها فاما هي بواع ضرورية وسعلم اقسام الضروري الذي هو «حدى» انعابات بالعرض (٢).

وعاية الواحد ايضاً واحدة وعبرها بواع وزائده  
فالعض منها غاية للمقتضي بالذات والساقى له بالعرض

الصحي:

وتكون عاية فعل الواحد واحد كالا حترق بالنسبة الى القوة لمحترقه واما غيرها من الاثار التي تسبب على الاحترق فهي (من البواع) خارجة عن حقيقة العاية وعلة فيكون بعض هذه الاثار كالا حترق غاية للمقتضي (القوة المحركة) بالذات واما الباقي منها فتكون عاية للمقتضي بالعرض اي تمنع العاية الاصلية.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الفساد والموت والتشويها والروائد ليست مقصوده للطبيعة مع ان لها نظاماً لا يعبر كاصدادها فعلم ان الجميع -

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٤

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩

غير مقصودة للطبيعة واجاب عنه فقال: ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن محرى الطبيعة... فلس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تلغ اليها فالموت والفساد والذبول كن ذلك لقصور الطبيعي عن البلوغ الى العاية المقصودة وهيها سر ليس هذا المشهد موضع بيانه (١).

وليس شرط ما تفيد الغاية بلوغه قهراً الى النهاية  
بل للقصور او وجود المانع تنفك عايات عن الطبايع

المعنى:

ولا يكون من شرط ماله العاية ان يصل الى الغاية (الهاية) بالضرورة بل رب فعل له عانة ولكي لا يصل اليها لاجن قصور في نفس الفعل او لاجل المانع فيصبح الفعل باطلاً وتنفك العانات عندئذ عن الافعال (الطبايع).

فالموت والفساد والذبول ليس على خلاف ما نقول  
بل في نظام الكل كن ما سبق فوائد مقصودة على الاحق

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم لا يكون القايص والسرور على خلاف ما قرءاء (من وجود الغاية في الافعال) بل كل ما ذكر من انقايص تكون فوائد وعايات مقصودة على ما هو اللايق بها في ضوء نظام الكل.  
كما قال العلامة الطوطبائي: وما كان منها من قيل العايات التي هي شرور وهي على نظام دائمي فهي امور خبرها غالب على شرها فهي عايات باقصد الساسي والعانات بالقصد الاول هي تحيرات العالمة اللازمه لهذه الشرور (٢).

(١) الاسعار: ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٦٩

## العلة الصورية

ان الصورة محصلة للمادة وتكون فعلة الشيء بواسطة الصورة كما  
اشتهر ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته قال العلامة الطباطبائي. واما العلة  
الصورية فهي الصورة بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل بالنسبة الى الشيء  
المركب منها ومن المادة لضرورة ان للمركب توقفاً عليها واما الصورة بالنسبة  
الى المادة فليس عنه صورية لها لعدم كون المادة مركبة منها ومن غيرها  
معتقداً اليها في ذاتها بل هي محتاجة اليها في تحصيلها الخارج من ذاتها ولذا  
كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة اليها ومحصلة لها (١).

صورة شيء علة صورية لا للهيولاء بل الماهية

المعنى:

ان ماهية شيئية شيء (صورة الشيء) علة صورية بالنسبة الى المركب  
(الماهية) منها ومن المادة ولا تكون علة للمادة (الهيولى = المادة الاولى) الى  
تكون بالقوة من جميع الجهات الا من جهة كونها بالقوة من كل جهة.

وصورة لما تحل فيه ليس لغيره لدى السببه

المعنى:

ويكون ماهية شيئية الشيء صورة للمادة التي تحل الصورة فيها ولا-  
تكون الصورة الحالة في محل خاص صورة لغير ذلك المحل وهو من المعلوم .  
وهي وان راموا لها الحلولا شريكة العلة للهيولى

### المعنى:

والصورة وان قال الفلاسفة: أن لها الحلول في المادة (وعليه يتقدم المادة على الصورة زماناً) ولكن لما كانت المادة محتاجة في تحصلها الخارج عن ذاتها الى الصورة فتكون الصورة شريكة العلة بالسنة الى المادة (الهيولي) كما قال العلامة الطباطبائي: ان كل فعلية وحصل تعرض المادة فاما هي بفعليه الصورة لما ان تحصلها بتحصل الصورة وان الصورة شريكة العلة للمادة وان الصورة متقدمة على المادة وجوداً وان كانت المادة متقدمة عليها زماناً (١).

فالجوهر القدسي فاعل لها وهذه شرط لدى اولى النهى

### المعنى:

فالنتيجة هي ان العلة الفاعلية للمادة هو الجوهر القدسي البارى تعالى واما الصورة فهو شرط الحصول بالسنة الى فعل الفاعل كما قال العلامة الطوسي: ان الفاعل في المادة هو السدأ العياض بواسطة الصورة المطلقة (٢).

وحيث انه بها الفعليه فهي بطلاقاتها حرة

### المعنى:

ربما ان بواسطة الصورة فعلية الشيء المركب، من الجدر ان تطلق عليها علة صورية وصورة الشيء.

(١) نهاية الحكمة: ص ٩٤

(٢) تجريد الاعتماد: ص ٩٥



بالمعارقات ايضاً تعتبر بل قبل للمبدأ صورة الصور

### المعنى:

كما ان الصورة تعتبر في الماديات كذلك في المجردات فعليه يكون للمعارقات (الجواهر المحررة) صور يحسها بل يقال ان في مبدأ المادي صورة الصور .

كما قال الشيخ لرئيس: واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان بعض حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل واحد سي او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صوراً ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حسناً الجوهر العقلي والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم يكن متقوم بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورته خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة لسرع الشيء ولحسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاحراء ايضاً (١).

وقال الحكيم السزوري فالصورة تعم الجميع بل قيل ان مبدأ المادي صورة الصور لان فعله الوجود فيه عالي اقوى واتم: ولانه عز اسمه المفعلة الصرفة ومجمع الفعليات (٢).

وباختلاف ماله الفعليه جسمية بوعية علمية

(١) لشعاع ص ٤٤٧-٤٤٨

(٢) عمدة القراءات ص ١٢٩ لهامش

### المعنى:

وتبين مما بيناه ان (ماله الفعلية) الصورة تختلف باختلاف الموارد فتكون بالنسبة الى الجسم صورة جسمية (الابعاد الثلاثة) وبالنسبة الى النوع (الانسان) صورة نوعية (الحيوان الناطق) وبالنسبة الى الوجود الذهني صورة حاصلة في الذهن وكذلك في غير هذه الموارد.

تقال للهيئة والشكل كما لغيرها في كلمات الحكماء

### المعنى:

ومطلق الصورة للهيئة وهي الحاصلة هي المركب من الاجزاء كالهيئة الاجتماعية من افراد الناس وكذلك يصح اطلاق الصورة للشكل في الصناعات كشكل السرير مثلاً فتطلق الصورة عليهما كما نطلق لغيرهما في اصطلاح الحكماء.

## العلّة المادية

قال العلامة الطوسي: والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولي والمتقوم للحال هو الموضوع والهيولي باعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة (١).

كل محل متقوم بسما يحل فيه بالهيولي وسما

المعنى:

ان المحل الذي كان قوامه بالحال يسمى بالهيولي.

وحيث انها محل الصورة فهي هيولاهها على الصلورة

المعنى:

وبما ان الهيولي محل بالنسبة الى الصورة فتكون الهيولي مادة الصورة بالضرورة وقال العلامة الطبطبائي: وللمادة عليه بالنسبة الى النوع المادي المركب منها ومن الصورة لتوقف وجوده عليها بوقفاً ضرورياً فهي بما انها جزء للمركب علّة له (٢).

وانما تكون للماهية من علل القوام كالصلورية

المعنى:

---

(١) بحريد الاعداد ص ٩٤

(٢) بهايه الحكمة ص ١٧٠

والمادة إنما تكون من علل القوام بالسبب إلى الماهية كالعلة الصورية.

لها القبول عند تدقيق النظر من حيث ذاتها لمطلق الصور

المعنى:

ويكون حال المادة من حيث الذات هو القبول لمطلق الصور وليس للمادة على النظر الدقيق إلا قابلية للصورة.

بلا اختصاص بالهيولى الاولى بل هو شأن مطلق الهيولى

المعنى:

والقبول لا يختص بالهيولى الاولى بل يكون شأن مطلق الهيولى هو القبول اعم من الاولى او الثانية كما قال العلامة الطباطبائي. ان الانواع التي لها كمال بالقوة لا تحلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعلية كمالاتها الاولى والثانية من الصور والاعراض فان كانت حيثية حيث القوة من جهة وحيثية الفعلية من جهة كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسمية وبالقوة من جهة الصور والاعراض اللاحقة لجسميته سمي مادة ثانية وان كانت حيثية حيثية القوة محضاً وهو الذي ينتهي اليه المادة الثانية بالتحليل وهو الذي بالقوة من كل جهة الا جهة كونه بالقوة من كل جهة سمي هيولى ومادة اولى (١).

وعندهم تنقسم الهيولى بما له العموم وهي الاولى

المعنى:

وتنقسم الهيولى عند الحكماء بالعام والخاص اما العام فهو بمعنى القابلية العامة للصور مع عدم التناهي كالهيولى الاولى القابلة لمطلق الصور

واقفا الخاص فهو مختص بالملك

وبالخصوص في هيولى الفلك اذ نوعه منحصر في الفلكي

المعنى:

والهيولى بالخصوص تحصر في هيولى الفلك لان نوع الفلك ينحصر في الصورة العقلية فلا يقبل الا صورة واحدة.

وهناك قسم ثالث وهو الهيولى بالعموم مع التناهي وهي على ما يلي.

وغيرها لجملة من الصور مثل العصير هكذا قد اشتهر

المعنى:

والقسم الثالث (غيرها = غير ما تقدم) ماله قابلية لعدة من الصور كما اشتهر مثاله في العصير فان العصير قابل لصورة الحل والدبس وغيرها (ذكر هذا المثال في كتب القوم).

اما الهيولى فمعناه الاعم لها انقسام غير ما مر وتم

المعنى:

ان للهيولى بالمعنى الاعم تقسيم آخر غير ما مر من التقسيم بالعام والخاص.

وهذا التقسيم حسب ما ذكره الشيخ في الشفا ص ٤٤٦ على سبعة

اقسام:

الاول: القابل الواحد بلا تعير.

فقد تكون بانفرادها بلا تغير اصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه ذاتاً بسلا تغيير اصابه

المعنى:

فتلك الهولي قد تكون واحدة بدون التغير مطلقاً ذاتاً ووصماً (بما قد  
فصلاً) مثل اللوح فانه قابل بالذات لان يكتب فيه ولا يوجب الكتابة تغييراً في  
ذات اللوح.

الثاني: الواحد مع التعبير الذاتي وكان التغير بنحو الريادة.

وربما يزيد بالتغيير في جوهر الذات بامر جوهري

المعنى:

وقد يكون في الواحد بواسطة التغيير زيادة في الذات وهو التعبير الذاتي  
(التغير بالامر الجوهري).

وذاك كالمني للحيوان اذ يقتضي شأناً غريب الشأن

المعنى:

ويكون ذلك القسم مثل المني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية  
حتى يبلغ درجة الحيوان وهذا هو معنى اقتضا المني شأناً بعد شأن.  
الثالث: الواحد مع التعبير الذاتي نقصاً فقط.

وربما ينقص بالتغيير كالخشب المنحوت للسرير

المعنى:

وقد يكون الواحد مع التعبير نحو النقصان كالخشب القابل للسرير فانه  
ينقص بالثحت.

الرابع: الواحد مع التعبير الوصفي بالزيادة.

وقد تكون بزيادة الصفة وذلك مثل الشمعة المكيفة

المعنى:

والتعبير قد يكون بالوصف زائداً كالشمعة المكيفة - بكيّفة خاصة حيث  
تغير العنصر فيها بالصنع.

الخامس: الواحد مع التعبير الوصفي نقصاً.

وربما ينقص امر عرضي وذلك كالاسود عند الابيض

المعنى:

وقد يكون التعبير بالنسبة الى الصفة (امر عرضي) نقصاً مثل الاسود  
القابل للبياض حيث يفقد منه صفة السواد.  
السادس: القابل المتعدد بلا تعير.

وقد تكون لا بالانفراد وذلك كالاحاد للاعداد

المعنى:

والقابل قد يكون متعدداً بدون التعير كالاحاد القابل لصور الاعداد  
العالية منها.

اذ بانضمامها بلا تعيير كان لها مراتب الكثير

المعنى:

لان من انضمام الاحاد بلا تعيير في ذاتها وصفاتها، يحصل مراتب

كثيرة مثل مراتب العشرات والمئات والآلاف.

السابع: القابل المتعدد مع التعبير في احواله والخاصية.

وما مع التغيير في الشؤون فذاك كالأجزاء للمعجون

المعنى:

وما يكون من المتعدد مع التغيير في الشؤون (الحالات) فهو كالأجزاء القابل للصورة المعجونة.

### الاحكام المشتركة بين العلل الاربع

وهيها احكام عامة تشمل العلل الاربع باجمعها من الفاعلية والصورية والمادية والعائية قال صدر المتألهين: وهي (الاحكام) امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض ... وثانيها القرب والبعد... وثالثها الخصوص والعموم. ورابعها الكلي والحزئي... وخامسها البسط والمركب وسادسها القوة والعمل.... (١) وذكر العلامة الطوسي قسماً سابعاً: وهو الاشتراك والاختصاص.

لمطلو العلة احكام كما قد فصلت في كلمات الحكماء

المعنى:

يكون لجميع العلل الاربع احكام مشتركة بها كما قررنا في محلها.



جزئية تكون او كلية وماله القوة والفعلية

المعنى:

والعلة باعتبار الاحكام المشتركة تكون جزئية وكلية وتكون ما بالقوة وما بالفعل.

ذاتية او عرضية وما له الخصوص والعموم فاعلما

المعنى:

والعلة ذاتية وعرضية ثم اعرف انها خاصة وعامة.

بسيطة تكون او مركبة في قربها وبعدها مرتبة

المعنى:

وتكون بسيطة ومركبة وفي حالة القرب والبعد تكون قريبة وبعيدة على الترتيب.

ان هذه الاحكام تشمل جميع اقسام العلل الاربعة فتكون احكام عامة يشترك الجمع فيها ولكل مثال ذكر في كتب الحكماء (الشفأ والتجريد والاسفار وتركناه حالة بالوصوح ورعاية للاختصار.

## بعض الاحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

قال العلامة الطباطبائي العلل الجسمانية متناهية أثراً وعدةً ومدةً وشدةً لان الانواع الجسمانية متحركة بجواهرها واعراضها فلهذا من الطبايع والقوى الفعالة محللة منقسمة الى اعضاء كل منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدوداً ذاتاً واثراً (١).

تجدد القوى الطبيعية في وجودها وفصلها غير حتمي

المعنى:

ان العلة الجسمانية بما فيها ذات مادة يعتبر عنها بالقوى الطبيعية وهي تتحدد في هويتها (وجودها) على اساس الحركة الجوهرية وتجدد في ايجادها (فعلها) ولاشكال فيه.

فهو بذلك العلة المرضوفة بالعدمين دائماً محفوفة

المعنى:

فكون العلة الجسمانية على اساس الانتصاف بالتجدد الدائم محفوفة بالعدمين السابق واللاحق.

ومقتضاء عندنا التماهي في فعلها وذاتها بما هي

المعنى:

ومقتضى الاحتفاف بالعدمين هو كون العلة الجسمانية متناهية ومحدودة

في ايحادها وحقيقسها (فعلها وذاتها). قال صدر المتألهين: ان لقوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع وقال في تعليقه: لان المادة وجودها وجود وصعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالعاده يكون وجوده وجود امر ذي وضع (الى ان قال) فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه (١).

وحيث لا وضع فلا تأثير في مفارق لها تأمل تعرف

المعنى:

وبما انه لا يكون للمفارق (لمجرد) وضع مادي فلا تأثير من العلة الجسمانية في المعلول المجرد وهذا امر يعرف بدنى تأمل.

والامر سار باهيولى المهمة وهكذا في الصورة المقومة

المعنى:

والحكم (عدم التأثير) يشمل الهولي والصورة.

كما قال صدر المتألهين. ان القوى الجسمانية تمتنع ان يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهولي والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاحسام (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٣٧٧

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٣٧٨-٣٧٩

## الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول

ان للعلة والمعلول احكام تتعلق بكليهما وهي اربعة:

**الاول:** الاشتراك في الوجود فاذا وجدت العلة التامة وجد المعلول بالضرورة كما قال المحقق اللاهيجي: فمعها (من الاحكام) امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والامجاد الذي هو الاصل في العلّية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشروط التأثير وللإشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ للتأثير فقال والفاعل مبدأ للتأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول والآ لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح (١).

ان تمت العلة فالمعلول بلا تخلف له الحصول

**المعنى:**

اذا وجدت العلة التامة فيكون المعلول حاصلاً ولا يمكن التخلف.

وفي سواها ليس في التخلف خلف بلا ممانع ولا تكلف

**المعنى:**

واما في غير العلة التامة فلا مانع من التخلف ولا اشكال فيه.

وليس يسمى بعدها معلول الا المعد فالبقاء معقول

المعنى:

وبقاء المعلول بدون علة غير معمول إلا إذا كان الفاعل هو المعد لا العلة.

الثاني: الوحدة السخية كما قال المحقق اللاهيجي. ومنها أن الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجراء ولا كثرة الوجود والمهية ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية رائدة في الخارج أو اعتبارية رائدة في العمل ولا يتوقف فعله على شرط و آلة وقابل فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافاً للمتكلمين واليه أشار بقوله ومع وحده يتحد المعلول سواء كان الفاعل موحياً أو مختاراً (١).

والأحدى الذات ليس يقتضي تكثراً بالذات بل بالعرض

المعنى:

والعلة الواحدة ذاتاً لا تقتضي التكرار مطلقاً (بالذات وبالعرض) وهذا امر ثابت بالوحدان وبالرهان كما قال العلامة الطباطبائي. إن المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود علة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلة سخية ذاتية هي المحصورة لصدوره عنها وإلا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة تقررت في ذات

العلة جهات كثيرة متدافعة وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحد هذا خلف فالواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو المطلوب (١).

اذ ذاته حيثية المعلية فلم يجوز تعدد الحيثية

المعنى:

لان ذات العلة هو حيثة العلة فلا يجوز تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

لذلك لا يصدر الا الواحد عن واحد والعقل نعم الشاهد

المعنى:

وعلى الاساس المتقدم لا يصدر عن الواحد الا الواحد بشهادة العقل والوجدان. هذا بالنسبة الى العلة.

كذلك المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلاء

فان معلولية المعلول حيثة الذات بلا حلول

المعنى:

والامر في المعلول كذلك فان المعلول الواحد بالذات لا يصدر الا عن

علة واحدة ولا يقبل العلتين مثلاً لان معلولية المعلول حيثية ذات المعلول بلا عروض وحلول فلا يمكن تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

ولا وجوبان لواحد لما فيه من الخلف على ما علمنا

المعنى:

ولا يمكن الوجوبان من ناحية انعتين لمعلول واحد لان المفروض هو  
المعلول الواحد ذو ذات واحدة ووجود واحد فاذا فرض وجوبان يلزم جودان  
لذات واحدة وهو خلف ومحال قطعاً.

فغير معقول صدور الواحد عن غير واحد بقول واحد

المعنى:

فتحصل ان صدور الواحد من الكثير غير معقول بلا خلاف.  
الثالث: التضايف كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها ان بينهما مقابلة  
التضايف فان كلا منهما انما تعقل باعاس الى الاخر فيكون تعقلاً، هما معاً  
على ما هو المراد من التضايف (١).

ثم من المسلم المقبول تضايف العلة والمعلول

المعنى:

وبعد الفراغ عن اثبات السحية يقال ان التقابل بين العلة والمعلول هو  
التضايف وهذا من المسلمات الفلسفية.

ولا ينافي عدم العلوية في المتضايفين بالكلية

المعنى:

والتضايف في المقام لا ينافي عدم وجود العلية في سائر المتضايفات

كالأبوة والسوة وغيره من الموارد التي لسبب فيها العلوية لان العلة والمعلول  
احد مصاديق التصايف وله مصاديق آخر والسبب يكون اعماً مطلقاً بين العلة  
والمعلول وبين التصايف.

الرابع: استحالة الدور والتسلسل بينهما كما قال المحقق اللاهيجي:  
ومها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون  
الشيء معلولاً لآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلوله على ما  
قال ولا يتراعى معروضهما اي معروضاً للعلل والمعلولية وهما العلة والمعلول  
في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراخي يقال له التسلسل  
والعلة والمعلول مشتركان في استحالة الدور والتسلسل (١).  
اما الدور (تقدم الشيء على نفسه) فهو ضروري الاستحالة.

والدور باطل ويكفي في الوسط علوية الشيء لنفسه فقط

المعنى:

ان في بطلان الدور يكفي في البس، لزوم الشيء علة لنفسه ولا حاجة  
الى دليل آخر.  
وقد يشكل بان علوية الشيء لنفسه غير محال لان العلة الغائية هي علة  
لنفسها وهو مغالطة او مخالطة.

وليس للغاية من علوية لنفسها كي تبطل الكلية  
وجودها العسلي علة وما في العين معلول بقول الحكماء

المعنى:

ولا يكون للعلة الغائية علة لنفسها حتى يبطل الكلية بقولنا (كون الشيء



علة لنفسها محال) لان في المسئلة (العلة العائية) يكون تصور العاية (وجودها العلمي) علة وتحقق العاية (وجودها العيني الخارجي) معلولاً فعليه لا يلزم عليه الشيء لنفسه في العاية وتوافق عليه للحكماء.

واما التسلسل (ترتب العلة والمعلول الى غير النهاية) فهو ايضاً محال والبرهان في الباب متوفر.

والقول في اسحالة التسلسل مفصل فنكتفي بالسجل  
وليس في ادلة الاصحاب اجمل مما قاله الغارابي

المعنى:

ذكر الفلاسفة في مسئلة اسحالة التسلسل براهين كثيرة مفصلة لا مجال لذكرها واجمل الراهين واحسنها ما ذكره الغارابي، قال صدرالمألهين في هذه لمسئلة التاسع الرهان لاسد الاحصر للغاربي وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الداهية بالترتب بالفعل لا الى نهاية الآ وهو كالواحد في نه لسن يوحد لآ ويوحد احر وراؤه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فاذن بداهة العقل قاصية ناه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده (١).

ومقتضاء ان كل السلسلة في الحكم كالواحد لا علة له

المعنى:

ويكون مقتضى عدم التناهي ان كل احاد السلسلة في الحكم (لا يوحد

الآ ويوجد آخر قبله) كالواحد الذي يوجد بلا علة وهو محال.

اذ كل ما بالغير موقوف على ما هو بالذات بحكم العقلاء

المعنى:

وذلك لقاعدة عقلية مسلمة عند الحكماء: بان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات، فكل واحد من الافراد (السلسلة) بحسب الحقيقة يتوقف وجوده الى ما هو بالذات (الواحد بالذات).

فينتهي الكل على هذا النمط حتماً الى ما هو علة فقط

المعنى:

فعليه ينتهي وجود الكل الى ما هو علة وليس معلول وهو الواحد. ولا مجال للتوهم بان اشياء البسيط يمكن ان يكون فاعلاً وقائلاً (علة ومعلولاً) كما قال صدر المتألهين فصل في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً؟ المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد (الى ان قال) والتحقيق ان القول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه وكذا ان كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيحور كون شيء مقتصفاً لما يلزم ذاته ولا يفلك عنه كقوازم الماهيات سيما البسطة في الجميع ما عداها وما فيها معنى واحد اي جهة التفاعل (وجهة القابلية فيها) (١).

ومطلق القول لا ينافي حقيقة العمل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف ان مطلق القول للشيء (لقابل) حتى ينحو الانصاف بصمة غير كماله لا ينافي نفس الفعل (الفعلية) للشيء (الفاعل).

بل التنافي بين الالفعال والفعل لا غير بلا اشكال

المعنى:

ولكن التنافي قائم بين صفتي لانفعال والفعل (بين القابل المتأثر وبين الفاعل) في الشيء البسيط فقط ولا اشكال فيه.

## مباحث الجواهر والاعراض

### تعريف الجواهر واقسامه

قال الفلاسفة في تعريف الجواهر: ان الجواهر ماهية اذا رحدت في الخارج وحدث لا في موضوع مستغن عنها كما قال الحكيم السبزواري:

الجواهر المهيبة المحصلة اذا غدت في العين لا موضوع له وقالوا في محاولة التقسيم ان الجواهر ينقسم الى خمسة اقسام كما قال صدر المتألهين: الاقسام الاولى للجواهر على مذهب القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلاً لشيء يتقوم به او لا يكون والاوّل هو الهيولى والثاني لا يحلواً ان يكون مركباً من الهيولى والصورة وهو الجسم ار لا يكون وحيث لا يخلو انا ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل<sup>(١)</sup>.

ما كان موجوداً ولا يفتقر عيناً الى الموضوع فهو جواهر

المعنى:

الشيء الموجود في الخارج اذا لم يكن في الموضوع فهو الجواهر.

ثم المحل ان يكن له الغنى عما هو الحال فموضوع هنا

المعنى:

فالمراد من الموضوع هو المحل الذي حل فيه الجواهر وكان مستغنياً عن

الحال.

فهذا الحال هو الصورة ويكون قسماً من الجوهر وذلك المحل هو الهولى وهي قسم آخر.

قال صدر المتألهين من خواص الجوهر: انه لا صد له وهذا ان عسى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد بينهما عاية الخلاف وقال من نوايع هذه الخاصة: نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف، انما يكون فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة واجزأ الحركة غير مجتمعة في محل واحد وبقاء الموضوع شرط في تمام الحركة (١).

فلا له ضد ولا اشتداد في جوهر الذات كما انادوا

المعنى:

ولا يكون للجوهر في مرحلة الماهية ضد ولا شدة وضعف كما قالوا بانه لا تناقض ولا تضاد ولا تشكيك في مرتبة الماهية وقال صدر المتألهين: ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته (٢).

ولا ينافي القول بالتشكيك في وجوده عند الحكيم الفلسفي

المعنى:

على ما قلنا لا ينافي عدم التشكيك في الماهية مع وجود التشكيك في الوجود وذلك لتعدد الموضوع.

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٧١

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٧٦

بل صَحَّ عندنا وقوع الحركة في جوهر الطبيعة المشتركة

المعنى:

بل الصحيح هو تحقق الحركة (الشدة والضعف) في جوهر الاجناس العالية (الطبعة المشتركة) كما ذكر في بحث الحركة الجوهرية.

وانه جنس مقسوم لما يكون تحته وليس لازماً

المعنى:

ومن اوصاف الجوهر هو ان الجوهر جنس عال بالنسبة الى المقولات الاخر العرضة ولا يكون لازماً للمقولات الاخر.

فيكون تعريف المقولات بالجوهر تعريفاً بالحد لا تعريفاً بالوصف اللازم خلافاً لما افاد العلامة الطوسي: بان الجوهر ليس جنساً لما تحته بل هو عارض لما تحته (١). كما قال العلامة الطباطبائي: الجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية مقوم لها مأخوذ في حدودها لان كون الماهيات العرضية معتبرة في وجودها الخارجي الى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهية في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها والآ ذهبت سلسلة الاقتدار الى غير النهاية (٢).

فمنه عقلي ومنه نفسي جسم وجزءاه بغير ليس

المعنى:

من الجوهر هو العقل (العقلي) ومنه النفس (النفسي) ومنه الجسم ومنه

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٠٩

(٢) نهاية الحكمة: ص ٨٣

الهيولي ومنه الصورة (جزءان للحسم) وهذا أمر واضح لا حفاء فيه.

والعقل ذاك الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً وبه يحدد

المعنى:

وأما العقل فهو جوهر محدد بالذات بالفعل فلا يكون له علاقة بالحسم ويعرف العقل بهذا الحد (الجوهر المجرد).

والنفس كالعقل هو المفارق في الذات دون الفعل وهو فارق

المعنى:

وأما النفس فهو أيضاً جوهر مفارق من المادة ذاتاً ولكن لها علاقة بالجسم بوجه فعلاً وهذا هو الفرق بينهما.

والحال والمحل تدقداً والجسم بالجزئين قد تقوم

المعنى:

وما الحال (الصورة) والمحل (لهيولي) فقد تقدم ذكرهما ابتداءً وأما الجسم فهو كما دل به أرسطو مركب من الحريين الصورة والمادة. قال صدر المتألهين: العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه (١). وقال غير واحد من الأصحاب أن العرض ماهية قائمة بالعرض بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنى عنها وكونها في نفسها (باعتبار استقلالها في العقل) عرض كونها في موضوعها (باعتبار احتياجها إلى المحل خارجاً).

العرض الموجود في الموضوع والتابع الشاعت للمنجموع

المعنى:

ان العرض يكون موجوداً في الموضوع خارجاً وهو التابع الوصفي  
(الموجود بالبع) بالنسبة الى الموضوع (المنوع) كاللون مثلاً.

وهو من العروض والحلول فليس جنساً هو للمقولي

المعنى:

ومن المعلوم ان العرض يكون من باب العروض في الموضوع والحلول  
في المحل ولا يكون العرض جنساً لمنسوب اليه المقولة (المقولي) كما قال  
العلامة الحلبي: انما العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس  
جنساً لماتحته بل هو عارض (١).

اذ العروض لازم الوجود فليس لذاتي للموجود

المعنى:

لان العروض وصف لازم للوجود ولا يكون من الذاتات للموجود.

فما هو الحال هي المقولة وهي من الطبائع المعمولة

المعنى:

فعلى هذا ما يكون حالاً وعارضاً يصبح مقوله على مسلك الفلاسفة

(١) نريد الاعتقاد من ١٠١



وهي تكون من الطبائع المحمولة التي تقع محمولاً على الموضوع.

أما المقولات فتسبع كم وكيف جودة ووضع  
متى وايس فعل اسفعل ثم اضافة كذا يقال

المعنى:

ان عدة المقولات عند جمهور المشائيس عشرة كاملة، الجوهر والاعراض التسع وذكر امثلتها في الشعر (زيد طويل، ازرر، ابن مالك) (هي داره، بالامس، كان يتكفي) (سده سف، لواء فالتري) (فهذه عشر مقولات سوى) وتكون الامثلة على الترتيب، الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والتمى والوضع والجدة والفعل والافعال ويطلق المقولة على العشر ويطلق مفهوم العرض على التسع ويطلق الهيئة النسبة على التسع الاخير وقال شيخ الاشراق ان المقولات خمس، الجوهر والكم والكيف والسبة والحركة وحمل النسبة جساً للمقولات النسبية شامله لها، ويرد عليه بان النسبة لا تصلح ان تقع مقولة لعدم استقلالها كما قال في الاسفار: «علم ان النسبة ليست امراً مستقلاً المهمة يمكن تعقبها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه» (الى ان قال) فلا يمكن اخذها طبيعة محمولة على جزئيات لها (١).

وليست النسبة في النسبيه جنساً لها فانها حرفية  
ولم تكن ماهية مقولة ما لم تكن طبيعة محمولة

المعنى:

ولا نكون النسبة في الاعراض النسبيه جساً لهذه الاعراض لان النسبة معنى حرفي لا تتحقق مجرداً عن المسيسين ولا تكون قابلة للحمل وما لم يكن الشيء قابلاً للحمل على الموضوع (طبيعة محمولة) لا يسمى بالماهية

المقولة وأما الحركة فهي أيضاً لا تكون صالحة للمقولة كما قال صدر المتألهين: إن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له إلا لكون المذكور (إلى أن قال) فالحركة ليست بجنس فضلاً عن أن تكون مقولة (١).

وعند بعضهم تعد الحركة أيضاً من الطبائع المشتركة  
وعندنا نحو من الوجود خارجة ذاتاً عن الحدود

المعنى:

وسميت الحركة عند الاشرافي من الاجناس العالية والمقولات (الطبايع المشتركة) والتحقيق ان الحركة نحو من انحاء الوجود وتكون خارجة ذاتاً عن الماهية والحدود

## تعريف الكم

قال الشيخ الرئيس ره: فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحداً عاداً ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية، و فرصة (١). وقال صدر المتألهين: فالأولى ما فعله الشيخان فعرفه بأنه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاداً فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمفصل وليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه وهو مساوٍ للوجود على عن التعريف وكذلك، تعدد على عنه (٢).

الكم ما له قبول القسمة بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه وقيل ما يمكن ذاتاً ان يعد بواحد وهو له احسن حد

### المعنى:

قد اشتهر في تعريف الكم بأنه عرض يقبل القسمة بالذات ولا يخفى ان هذه تعريف بالرسم (لأنه تعريف بالاحص) وقيل وانقائل هو الفارابي والشيخ الرئيس بأن الكم ما يمكن ان يعد بواحد ذاتاً وقالوا ان هذا التعريف أحسن تعريف للكم ويكون تعريف بالحد.

---

(١) لثناء: ص ٢٤٨

(٢) الاسفار: ج ١ ص ١٠

## اقسام الكم

قال صدر المتألهين: ان اقسام الكم المتصل اربعة: الخط والسطح والجسم والزمان. . واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بواحد فيه او ليس فيه واما انه يتفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلاثة واثنين لم تجد حداً مشتركاً بينهما (١). والحد المشترك كما عرفوا هو ما يكون بدايه لجزء ونهايه لآخر.

فمنه ذو حد فكم متصل ومنه ما ليس له فكم منفصل

المعنى:

فالكم منه ما هو ذو حد مشترك فهو كم متصل ومنه ما ليس له حد مشترك فهو كم منفصل.

و ذو اتصال منه ذو قرار ذاتاً ومنه عادم القرار

المعنى:

واما الكم المتصل فمعه ما هو القارّ الثابت بالذات ومنه ما هو غير القار.

و ذو القرار منه كالتعليمي والسطح والخط لدى الحكيم

المعنى:

والكم المتصل القار كالجسم التعليمي وهو القابل للانقسام في جهاته الثلاث (العرض، الطول، العمق) وكالسطح وهو القابل للانقسام في الجهتين

(اعرض والطول) وكالحظ وهو القابل للانقسام في جهة واحدة هذا على ما  
 عند الحكماء.

وعادم القرار كالزمان وليس للزمان فيه ثان

المعنى:

والكم المتصل الفاقد للقرار فهو كالزمان الذي هو المنصرم في الوجود  
 ولهذا القسم لا يكون الا مصداق واحد وهو الزمان.

واختصت الكمية المنفصلة بالعدد المفروض ان لا حد له

المعنى:

واما الكم المفصل يخص بالعدد والمفروض ان العدد لا يكون له حد  
 مشترك.

## نفي التضاد في الكم

قال صدر المتألهين: ان الكم لا ضد له اما المتفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والصدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم بهما وقال: واما المتصل فليس المقادير الثلاثة بعضها مضاداً للآخر (لوجوه ايضاً) الاول ان كل منها اما قابل للآخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده (١).

وليس للعروض والتقسيم ضدية فيه على العموم

المعنى:

ولا يكون للعروض كمروض الخط على السطح ولا للتقسيم كمعومية الثلاثة للاربعة ضدية في الكم بجميع اقسامه لان الصد لا يعرض ضد ولا يتقوم بضده كما هو المعلوم قال صدر المتألهين: المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات، هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها ومهيأتها كميات (٢).

وما يرى فيه من الضدية فليس في حيثية الكمية

المعنى:

والضدية التي تتواجد في الكم كالصغر والكبر وغيرهما فتلك لا تكون في الكم بحسب الذات بل تكون ضدية في عوارض الكم قال صدر

---

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٠

المتألهين: المتصل ضد المفصل مع انهما كمتان، هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يدرج تحت جهة بحسب المهية وان ندرج تحته بالوحد فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض (١).

والتحقيق ان التضاد قائم بين القسمين الرئيسين من الكم وهما المتصل والمفصل وذلك لانهما ولو كانا فصلين لنوعي الكم ولكن النوعين (وهما الاتصال والانفصال) يسهما في معرض التضاد ولا فرق في ذلك بين الفصل والنوع ويندرج النوعان تحت الجنس بدون الوسطة ويتحقق التضاد.

والاتصال ضد الانفصال فالنوع كالفصل بلا اشكال

المعنى:

واما الاتصال الذي هو نوع من الكم فهو ضد الانفصال الذي هو نوع اخر من الكم، والنوع كالفصل من هذه الجهة.

ولا ينافي عدم الضديه في كل نوع احسن التوبة

المعنى:

ان فرص التصاد بين الاتصال والانفصال لا ينافي عدم التضاد في سائر الانواع وللقاري حسن التفكير والندبير.

## نفي الاشتداد في الكم

قال العلامة الحلبي: الكم بأنواعه يوصف (بالزيادة والنقصان) وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان يكون خطأ اشد من خطأ آخر في الخطية ولا ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى في الثلاثية (١). فلا تنافي بين نفي الاشتداد وثبوت الزيادة.

ونفي الاشتداد لا يسامي ثبوت مثله لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف ان نفي الاشتداد في الكم لا يسامي ثبوت الزيادة والكثرة بواسطة اضافة المثل لاحد الطرفين بالمعيار الى الآخر.

## اثبات تنامي الابعاد في الكم

ذكر الفلاسفة لاثبات تنامي ثلاثة براهين، ١- برهان الموازاة، ٢- برهان السلمى، ٣- برهان التطبيق. وخسر البراهين اوسطها كما قال صدر المتألهين: لو كانت الابعاد غير مناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدأ واحد كسافي مثلث لا يرال البعد مترائد الى غير النهاية فيكون مقدار الانحراف بين الحطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير مساو ايضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمى (٢).

(١) بحريد الاعمال: ص ١٥٥

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٣



وباعتبار ما يسمى سلمنا      تناهي الابعاد غداً سلمنا

المعنى:

قد اصبح تناهي الابعاد في الكم ثابتاً ومسلماً بواسطة البرهان السلمي.

وبالمراعاة وبالنسبة      وغيرها عند اولى التحقيق

المعنى:

ويمكن اثبات التناهي بواسطة برهاني المواراة والتطبيق وغيرها من  
البراهين الاخر التي حققها ولوا التحقيق في محلها.

## الكيف

قال صدر المتألهين: المشهور انه هيئة قارة لا بوحب تصورها تصور  
شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها (١).

ما ليس فيه قسمة ونسبة      بذاته كيف بغير رتبة

المعنى:

المرض الذي لا يكون له انقسام ولا اتساق ذاتاً فهو بلا ريب من مقولة  
الكس.

ولا اعنار للقرر فيه      اد لا يعم الصور بل ينفيه

المعنى:

والتحقيق خلافاً للمشهور ان قيد القرار والثبات لا يعتبر في الكيف لان هذا القيد لا يشمل الصوت وهو من الكميات التي لا قرار لها بل القيد (القارة) ينفي الصوت ويخرجه عن الكيف.

انواعه بحكم الاستقراء اربعة في احسن الاراء

المعنى :

انواع الكيف على الراى السائد المشهور اربعة بالاستقراء كما قال صدر المتألهين: واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة (١) الكميات المحسوسة (٢) والفسانية (٣) والمختصة بالكميات (٤) والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء (١).

فبعضها يخص بالمفوس وبعضها يوصف بالمحسوس

المعنى:

فكون بعض اقسام الكيف محتصاً بالنفوس وسمى الفسانة وبعضها يتصف بالامر المحسوس وسمى بالكميات المحسوسة.

وبعضها كىيفية مدعوة في الباب بالقوة واللاقوة

المعنى:

وبعض اقسام الكيف يعبر في باب المعولات بالقوة واللاقوة وسمى بالكيفات الاستعدادية.

وبعضها ما يعرض الكمية فهذه اسواعه الاصلية

المعنى:

وبعض الكيفيات ما يعرض على الكميات فيسمى بالكيف المختص  
بالكم فهذه الاربعة تكون الانواع الاصلية للكيف.

### الكيفيات النفسانية

قال العلامة العلي: القسم الثالث من اقسام لكيف الكيفيات النفسانية  
ونعني بها المختصة بذوات الانفس وهي ضربان ، ما ان تكون سريعة الزوال  
وتسمى حالاً لسرعه زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى مدكة والفرق بينهما  
ليس بفصول ممزجة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه  
ملكة (١)

ما يعرض للنفس من الصفات كيف حقيقي لها بالذات

المعنى:

العرض الذي يعرض للنفس ذاتاً يسمى كيفاً نفسانياً حقيقياً وذكروا  
للكيفيات النفسانية قسماً كثيرة من العلم والقدرة والارادة والخلق وغيرها.  
اما العلم فكون بعض قسامه كيف نفساني كما قال الحكيم السبزواري:  
بعضه كيفية نفسية فهيها ابحاثه حديه

ولا يخفى ان المراد من العلم الذي هو الكيف يكون علماً حصولياً لا الحضورى كما قال العلامة الطباطبائي: المراد به (الكيف) العلم الحصولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه (١).

اشرفها العلم على المشهور      وعندنا نحو وجود نوري

المعنى:

ويكون اشرف الكيفيات التعسفية على مذهب المشهور هو العلم ولكن التحقيق خلافاً للمشهور هو ان العلم لم يكن من الكيف بل هو وجود مجرد (نوري) ليس عرض ولا جوهر (٢).

بل هو مطلق الحضور عندنا      كان الحضور واجباً او معكماً

المعنى:

بل العلم على ما هو التحقيق عبارة عن مطلق الحضور اعم من ان يكون الحضور عند الواجب او عند الممكن.

والاختلاف باختلاف الحاضر      بوحدة الحضور غير ضائر

المعنى:

ولا يضر اختلاف الحاضر (الواجب والممكن) بوحدة الحضور. وذلك لان علم الحصولي يصل في نهاية امطاف الى الحضورى قال العلامة الطباطبائي: وانقسام العلم الى القسمين قسمة حاصرة فحضور المعلوم

(١) نهاية الحكمة ص ١٠٩.

(٢) نهاية الحكمة ص ٢٣٣ نقلاً عن الاسفار.

للعالم اما بماهيته وهو العلم الحصولي او بوجوده وهو العلم الحضورى هذا ما يؤدي اليه النظر البدرى من تقسام العلم الى الحصولي والحضورى والذي يهدي اليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضاً ينتهي الى علم حضورى بيان ذلك ان الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة عن المادة عارية من القوة وذلك لوضوح انها بما انها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة فلو فرض اى تغير فيها كانت الصورة الجديدة مبينة للصورة المعلومة سابقاً ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير (١).

هذا كله على ما هو التحقيق بان العلم بجميع أقسامه حضورى ولا يكون من الكيف اصلاً واما على مبنى المشهور فينقسم العلم الى تسيمات على ما يلي:

### منها تقسيمه الى الحصولي والحضورى

قال الحكيم السهروارى:

فأول صورة شيء حاصلة      للشيء والثانى حضور الشيء له  
فالعلم الحصولي هو صورة المعلوم والعلم الحضورى هو عين المعلوم (٢).

فان يكن معنى من المعاني      فهو حصولي لدى الاعيان  
وان تكن ذات لنفس ذاتها      فهو حضورى لدى الوا النهى

المعنى:

فاذا كان العلم صورة حاصلة من المعلوم (معنى من المعاني) فهو علم حصولي عند الفلاسفة الكبار واما اذا كان العلم ذات لنفس معلومة (لذاتها)

(١) نهاية الحكمة: ص ٢١١

(٢) غرر الفرائد: ص ١٤٢

والمراد منه علم الانسان بنفسها فادن يكون العلم هو النفس والمعلوم ايضاً هو النفس فيصبح العلم عين المعلوم وهو الحضور عندهم.  
ونسب الى المشائين بانهم ينحصرون العلم الحضور في علم كل عالم بذاته وهو غير متجه بل الحضور يعم علم العلة بالمعلول وغيره.

كذلك المعلول عند العلة يدعي حضورياً لدى الاجلّة

المعنى:

كما ان علم الشخص بذاته حضوري كذلك علم العلة بالمعلول حضوري  
عد الاشرافيين.

اذ كونه حثية الربط فسقط وليس في الحضور اقوى منه قط

المعنى:

لان حثية المعلول حثية الربط فقط فهو بهذا المعنى حاضر عند العلة  
ولا يكون في باب الحضور اقوى من حضور المعلول الى العلة اصلاً، كما قال  
العلامة الطباطبائي في اثبات ذلك الامر: لان وجود المعلول وجود رابط  
بالنسبة الى وجود علة قائم به غير مستعمل عنه بوجه فهو اعني المعلول  
حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوب عنها فهو نفس وجوده معلوم لها علماً  
حضورياً (١).

## ومنها تقسيمه الى الفعلي والانفعالي

فالعلم الفعلي ما يسبب الفعل (المعلول) في الخارج كعلم المهندس بكيفية الساء الموجب للساء في الخارج والعلم الانفعالي هو العلم الحاصل من الاشياء الخارجية في الذهن بتغير ما في النفس وما هو غيرهما فليس منهما قال العلائق الحلبي : العلم منه ما هو فعلي وهو لمحصول للاشياء الخارجيه كعلم واحب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم يستقد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه (كما في المهندس) ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واحب الوجود تعالى بذاته (١)

وحث كان علة للفعل      يسمى في اصطلاحهم بالفعلي  
كالعلم في الفاعل بالعناية      فانه يفيد تلك العناية

المعنى:

وبما انه فرض كون لعلم علة وسبباً للفعل يسمى في الاصطلاح بالفعلي كالعلم في الفاعل بالعناية فان العلم في هذا الفاعل يفيد ايجاد الفعل (تلك الغاية).

والانفعالي هو العلم بما      ليس بمعلول له اد وسما

المعنى:

واما العلم الانفعالي فهو العلم بما ليس معلول له ولذلك سمي بالانفعالي وما عداهما لا اشكال      ليس بفعلي ولا انفعالي

المعنى:

والعلم الذي يكون غير هذين الحويين ليس بهما بلا شبهه  
كعلم كل عالم بذاته وكل ما في النفس من صفاته

المعنى:

مثل علم العالم بالنسبة الى ذاته وصفاته النفسانية التي لا تعيب عنها.

### ومنها تقسيمه الى الواجب والممكن

قال العلامة الطباطبائي: من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو عدم  
الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته  
وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية  
بذواتها والى ما هو عرض وهو في لمشهور جميع لعلوم الحصولية المكتسبة  
لقيامها بالذهن عديم (١).

ومنه واجب كعلم الواجب ومنه ممكن وغير واجب

المعنى:

ومن العلم ما هو الرجب كعلم واجب الوجود ومنه ما هو الممكن وهو  
غير علم الواجب كعلم الاسان.

فمنه جوهر كعلم العقل بذاته فهو وجود عقلي  
كذا من الجوهر علم النفس بذاتها فهو وجود نفسي



## المعنى:

فمن العلم الممكن ما هو جوهر مجرد عقلي كعلم العقل بالنسبة الى ذاته ويكون هذا العلم وجوداً عقلياً ومن الجوهر ما هو جوهر مجرد نفسي كعلم النفس بالنسبة الى ذاتها فيكون هذا العلم وجوداً نفسياً.

ومنه ما يدعي لديهم بالعرض وهو خلاف الحق حتى بالعرض

## المعنى:

ومن العلم الممكن ما يسمى عند المشهور بالعلم العرضي بمعنى القيام والحلول في الزمن وهو خلاف الحق كما حقق في محله (بحث اتحاد العاقل والمفعول) ان النفس متحدة مع العلم ولا معنى لحلول العلم بالنفس اصلاً ولا مجال لاطلاق العرض بالعلم حتى على سبيل العرض والمجاز لعدم وجود العلاقة في البين.

## ومنها تقسيمه بالعلم التفصيلي والاجمالي

قال الحكيم السبزواري. فالاول هو العلم بالاشياء المتعنده بصور متمايزة متصلاً بعضها عن بعض، والثاني ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة لم يفصل بعضها عن بعض (١). وهذا هو معنى العلم الاجمالي ولا يكون العلم الاجمالي علماً بالقوة.

وليس للموصوف بالاجمالي      للعلم بالقوة من مجال  
بل هو بالفعل بنحو الوحدة      والجمع مقتضى الوجود وحده

المعنى:

ولا يكون للعلم الموصوف بالاجمالي مجال للعلم بالقوة (ليس العلم  
الاجمالي علم بالقوة) بل العلم الاجمالي يكون العلم بالفعل التام بنحو البسيط  
كما قال المحقق الاشعري. بانه الوجود البسيط اسام الشديد العقلاني (١)،  
ومقتضاه الجمع القرآني في نال التوصل الفرقاني ويكون الجمع (الكشف  
الجمعي) مقتضى العلم البسيط (الوجود وحده).

والعقل مهما زيد في بساطته      زيد على التحقيق في احاطته

المعنى:

وكلما زيد في بساطة العلم (العقل) زيد في احاطته على معلومه قطعاً.

(١) تنبيه المظومة: ص ٤٨٠

## من الكيفيات النفسانية القدرة

قال صدر المتألهين: **إنها حاله نفسانيه للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ** وضد ذلك العجز (١)

وعدت القدرة من صفاتها      وليس لازماً لحد ذاتها  
بل ربما تكون نفسانية      وربما تكون جسمية

المعنى:

إن القدرة تعد من صفات النفس ولا تكون القدرة لازماً لحد ذات النفس حتى لا يتخلف عنها بل القدرة قد تكون قدرة نفسانية على أساس انصاف النفس بها بمعنى يمكن النفس من الفعل والترك بواسطة المشية وعدم المشية وقد تكون القدرة جسمانية فتتعلق بالأعضاء والبدن ولا تكون من صفات النفس.

وعليه فالقدرة صفة نعم النفس والبدن ولا تكون لازماً للنفس ولا فلا تتمك عنها أصلاً.

فقدرة النفس على أفعالها      كجمعية تعد من أحوالها

المعنى:

فكون قدرة النفس بالنسبة إلى أفعالها كيفية بمسألة أتى تعد من أحوال النفس (حالة بمسألة)

وليس من صفاتها قوى البدن      إلا بالانطواء في وجه حسن

## المعنى:

ولا يكون من صفات النفس قدرة اعضاء البدن (قوى البس) كالقدرة على الحركة السريعة والبطيئة، فان هذه القدرة صفة عارضة للبدن لا للنفس الا ان يقال ان قدرة البدن منطوية في قدرة النفس بمعنى كونها مسخرة بمشيئة النفس.

وهذا هو الانطواء بوجه حسن فعليه تكون قدرة البدن ايضاً من الكيفيات النفسانية لا بانها صفة البدن بل بمعنى كونها تحت تسيطر النفس

وما يصح معه الصدور والا صدور حذها المشهور

## المعنى:

ويكون حد القدرة على المشهور هو صحة الصدور وعدم الصدور على اساس المشية. قال صدر المتألهين: وكل منهما (الصدور واللاصدور) قد يخلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقاً ان يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه (الى ان قال) وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وبركه (١).

وليس في الواجب من امكان فلا يعم قدرة الرحمن

## المعنى:

ومن المعلوم انه ليس في واجب الوجود من القدره التي تكون في

(١) الاسفار: ج ١ ص ١١٢

الحيوان بمعنى صفة الامكانية هاذن لا تعم القدرة التي هي من الكيفيات النفسانية (لا يعم حد المشهور) قدرة القادر الواحد كما قال صدر المتألهين: واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخبر والنظام الاثم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما هي الباري حل ذكره قدرته ليست من الكيفيات النفسانية (١).

بل كونه بحيث ان شأ فعل وهو كذا لذاته عز وجل

المعنى:

لا يكون حد المشهور شاملاً لقدرة الواجب بل التحقيق هو كون حد القدرة (كونه) للواجب بحيث ان شاء فعل ون لم يشأ لم يفعل وهو (حد القدرة) يكون كذا (ان شأ فعل) مختصاً لذات الباري عز اسمه لان القدرة من صفاته الذاتية.

### ومن الكيفيات النفسانية الارادة

قال صدر المتألهين وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشه ان يكون معانيها واضحاً عند الفعل (العقل خ) عبر متلبس بغيرها (الى ان قال) وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوى والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١١٢

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١١٢-١١٤

وعندت الارادة المرجحة كيفية بعد اعتقاد المصلحة

المعنى:

ومن الكميات المعنوية تعد الارادة التي ترجح الفعل بعد الصديق  
بالفائدة (اعتقاد المصلحة) وهذا المعنى يختص في ارادة الحيوان.

او انها نوع من العلم كما في المبدأ الاعلى بقول الحكماء

المعنى:

او تكون الارادة نوع من العلم ولا تكون صفة اخرى كما هو كذلك في  
المبدأ الاعلى تعالى وتقدس على اساس قول الحكماء كم قال صدر  
المتألهين: واقنا ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على  
الوجه الاتم الاكمل (١).

والحق انها على العموم تغاير الصفات في المفهوم

المعنى:

والتحقيق ان الارادة على العموم في الممكن كانت او في الواجب ذاتية  
كانت او افعالية تختلف مع الصفات الاخر من العلم والقدرة وغيرهما بحسب  
المفهوم كما هو واضح.

مفهومها الحب على الاطلاق ولا ينافي وحدة المصداق

المعنى:

ويكون مفهوم الارادة هو الحب مطلقاً في الواجب كان او في الممكن

ولا ينافي ذلك (تعاير المفهومى) وحدة الارادة مع الصعقات الاخر مصداقاً  
كوحدة الارادة مع العلم مصداقاً فى البارى.

والعقل فى التعبير عنها قد قصى بالشوق نارة واخرى بالرضا

المعنى:

واما بحكم العقل قد يعبر عنها بالشوق (فى الممكن) وقد يعبر بالرض  
(فى الواجب) على ما قال به الحكماء.

والحب فينا صفة نفسانية وفيه عين ذاته القدسية

المعنى:

وعلى ما قلنا ان مفهوم الارادة هو الحب يكون الحب فى الممكن صفة  
نفسانية وفي الواجب يكون صفة دانية (عين ذاته القدسة).

### ومن الكيفيات النفسانية الخلق

قال صدر المتألهين: الخلق ملكه يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة  
من غير تقدم روية (١).

والخلق مبدأ لما يراد من غير صعوبة على رأى فمن

المعنى:

ن الخلق على رأى السائد هو المبدأ العامل للافعال الارادية الحسنة  
ويكون ذلك بدون صعوبة فالخلق يعمل بدون التروي.

لمبدأ الخير فضيلة وما يسمى بالشر رذيلة سما

المعنى:

فيكون مبدأ الخير مسمى بالفضيلة، ومبدأ الشر (مستلزم الشر) يسمى بالرذيلة.

قال صدر المتألهين: واعلم ان رؤس الفضائل التسانيه والاخلاق الانسانية التي هي مادي الاعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان، هما رذيلتان.

اما الشجاعة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان:

واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال المعجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان.

واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجريزة والغباء وهذان الطرفان رذيلتان. وقال: وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقاً وما يصدر منه وافراطه ايضاً فضيلة كما مرّ والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كتعريضه رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلته الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم (١).



والاصل في الفضائل المهمة شجاعة وعفة وحكمة  
ومجمع الكل هي العدالة يحوز الانسان بها كماله

المعنى:

ان اصول الفضائل الخلقية ثلاثة (الشجاعة والعفة والحكمة) والجامع  
بينها هي العدالة التي بها يصبح الانسان حائزاً لكماله النفسي.

وهذه المنزلة الرفيعة اخص منها هي في الشريعة

المعنى:

وتكون العدالة الاخلاقية (منزلة الرفيعة) اخصاً من العدالة الشرعية.  
وذلك لان العدالة في شرع الاسلام كما قال به الفقهاء عبارة عن  
الملكة التي تعصم من ارتكاب المعاصي الكبيرة غالباً فالعدالة بهذا المعنى  
مجرد الاحتساب عن المعاصي ولا يشترط فيها اكتساب الفضيلة فكون اعماً  
واما العدالة في المعام فيشترط فيها مضافاً الى الاجتناب عن المعاصي  
الوصول الى الدرجة الرفعة التي هي منزلة عباد الله المخلصين.

وهذه مراتب الاوساط بنسبة التفريط والافراط  
وكل حد وسط في البين فضيلة بين رذيلتين

المعنى:

وتكون هذه العدالة عبارة عن اتحد الوسط بالنسبة الى التفريط والافراط  
فيكون كل حد وسط في البين فضيلة وكل واحد من طرفي التفريط والافراط  
رذيلة على ما يلي:

فالحلق بين الجبن والتهور      شجاعة عظيمة في الخطر  
وهكذا بين الخمود والشره      صيانة وعفة مشتهرة

المعنى:

فيكون الخلق الواقع بين طرفي الجبن والتهور في مقلان الخطر هي الشجاعة ويكون الخلق الواقع بين طرفي الخمودية والشرارة عند الهواء الفسائية هي العفة.

وما هي الحكمة والنباهة      يقابل الحدة والبلاهة

المعنى:

والخلق الواقع بين طرفي الحدة والبلاهة في مقام التدبير والتفكير هي الحكمة والانتباه.

وفي قبال الجور من كل طرف      عدالة لها نهاية الشرف

المعنى:

وتكون العدالة خط الاستواء في قبال كل انحراف من طرفي الاطراف والتفريط. وتكون لها نهاية العزة والشرافة.

وهي كما ذكرنا، هيئة اجتماع الاصول الاخلاقية وتقابل الجور والانحراف في اي جانب كان من لاطراف وهذه هي نهاية المطاف في تلك العز والشرف وفقنا الله بها

## الكيفيات المحسوسة

قال صدر المنألهين: فالكيفية المحسوسة ن كانت راسخه كصخرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات... ون كانت غير راسخه سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديده الشبه بان تفعل فهي وأن كنت داخله في القسم الاول لاجل السبب المذكورين (انفعال الحواس والمصنع من الامراج بالخير) لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها سمعت عن اسم حسها واعتصر على مجرد الانفعال (١).

ما كان محسوساً كما يقال اما انفعالي او انفعال

المعنى:

ما يقال من الكيف المحسوس في اصطلاح الفلاسفة يكون على قسمين الاول الكيف الانفعالي والثاني الكيف الانفعال:

واشتركا في الانفعال مطلقاً وفي الرسوخ والثبات افتراقاً

المعنى:

وكان القسمان مشتركين في مطلق الانفعال لوحود انفعال الحواس في كل واحد منهما وتفترقان في الرسوخ والثبات فان الرسوخ يتواجد في الاول كحلاوة العسل وحرارة النار ولا يتواجد في الثاني كحمرة الخجل وصرمة الوجمل.

فسمى الاول باسم الجنس حيث خلا عن شبه وليس

## المعنى:

فالاول بما نه راسخ في المحل (الحلاوة في العسل) وخالي عن  
المشابهة والالتباس بالانفعال يسمى باسم الجنس.

وباعتبار سرعة الروال يدعي الاخير باسم الانفعال

## المعنى:

والثاني (الاخير) بما انه سريع الزوال (الحمرة عن الخجل) يسمى  
بالانفعال، كما قال المحقق اللاهيجي: لانها (الانفعالات) لربعة زوالها  
شديد الشبه بان يفعل فسميت بها تميراً لها عن الراسخة وسببها على تلك  
المشابهة (١)

والنقص في اللفظ دليل لنقص في معناه من حيث الرسوخ فاعرف

## المعنى:

ويكون النقص (عدم الياء) في اللفظ (الانفعال) دليل النقص في معناه  
وهو عدم الرسوخ فتأمل تعرف.  
كما قال الحكيم السرواري: حاولو التفرقه بين القسمين فنقص من  
الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه وهو عدم ثباته (٢).

وقيل ليس ما وراء الشكل كيف ررة بامتناع الحمل

(١) النوارى: ص ٣٩٤

(٢) عرر المرائد: ص ٩٤

## المعنى:

قد يقال ان الكيف هو الشكل ويرة هذا القول سامتناع حمل محمول الكف على اشكل فعليه يكون الكيف غير الشكل.

قال العلامة الحلّي: ذهب قوم من القدماء الى ان هذه لكيفيات نفس الاشكال فالوا: الاجسام منهي في التحليل الى اجراء صغار تفيل المسمه الوهمية لا الانمكية (الى ان قال) والمحققون ابطالوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان (الكيف) مخلقة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم معايرهما بالضرورة وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متصاده والالوان (الكيف) متصادة غير ملموسة وايضاً الاشكال مبصرة والحرارة والبرورة ليستا كذلك (١).

(١) تجميع الاعتقاد ص ١٥٩

## المبصرات

قال العلامة الحلي: من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد تته بعوله  
اوائل المبصرات على ان من المبصرات ما يساوله الحس البصري اولاً  
وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء (١).

فمنه ما يكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما اشتهرا

المعنى:

فمن الكيفيات ما يكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما هو المشهور.  
واللون ثابت وليس النور شرط الثبوت بل به الظهور

المعنى:

اما اللون فله ثبوت في نفس الامر وليس من شرط ثبوت اللون هو النور  
بل يكون بواسطة النور ظهور اللون.  
قال العلامة الحلي: ذهب ابو علي سيبا الى ان الضوء (النور) شرط  
وجود اللون فالاحسام الملونة حال الظلمة عدم عنها الوانها لانها لا تراها في  
الظلمة... وهو خطأ جداً لانا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو  
الضوء لا لاتقاء الرئي في نفسه (٢).

والنور في المشهور كيف زائد وكونه جسماً خيال فاسد

المعنى:

---

(١) مجريد الاعتقاد: ص ١٦٥

(٢) مجريد الاعتقاد: ص ١٦٦

واما النور فيكون على المشهور كيف رائد على اللون وتوهم كونه جوهرأ  
جسمانياً خيال باطل.  
كما قال العلامة الطوسي. ولو كان الثاني (النور) جسماً لحصل صد  
المحسوس (القيام بنفسه مستعياً عن الموضوع) بل هو عرض قائم بالمحل (١).

### المسموعات

قال العلامة الطوسي ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من  
التموج المعلول للقرع او القلع (٢).

ومنه ما يكون مسموعاً كما      في الصر بالتحقيق لا توها  
يحدث من تموج الهواء      بقرع او قلع بلا مراء

المعنى:

ومن الكيف المحسوس ما يكون مسموعاً كما ينحرف في الصوت قطعاً  
وتواحد الصوت اثر تموج للهواء بواسطة القرع والقلع ولا ريب فيه.

لا شك في وجوده التدريجي      وليس عيس الفزع والتموج

المعنى:

والحقيق انه لا شبهه في وجود الصوت خارجاً بواسطة الامواج تدريجاً  
ولا يكون الصوت هي القرع والقلع والتموج.  
قال العلامة الحلي: وذهب اخرون الى انه (الصوت) عبارة عن التموج

(١) بحريد الاعتقاد: ص ١٦٦-١١٧

(٢) بحريد الاعتقاد: ص ١٦٨

الحاصل في الهواء من القلق أو القرع وأحرون قالوا أنه لقلق أو القرع  
وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فإن الصوت  
معلول للتموج المعلول للقرع أو القلق وليس هو حدها لأنها تدرك بحس  
البصر بخلاف الصوت (١).

وقد يكون الصوت ذا كيفية      توجب مبره عن اليمية  
وهي له كالفصل دون الكيف      سقي باعتبارها بالحرف

المعنى:

والصوت قد يتكيف بكيفية نقطية توجب تلك لكيفية تميز الصوت  
المتكيف عن بفيه الأصوات وهي تكون فصلاً للصوت ولا تكون كيهماً له  
وباعتبار تحقق الفصل سمي الصوت بالحرف؛  
كما قال العلامة لحلي: يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر  
مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً (٢).

يستظم الكلام منها ثم لا      كلام غيره بحكم العقلاء

المعنى:

يستكمل وسطم الكلام من الكيفية المقدمة (ترتيب الحروف الهجائية) ولا  
يكون وراء هذا الكلام اللفظي كلاماً آخر نفسياً.  
كما قال الأشاعرة:

أن الكلام في الفؤاد وإنما      جعل اللسان على الفؤاد دليلاً  
ولا أصل للكلام النفسي عند العقلاء كما حقق في محله

(١) تحريد الاعتقاد: ص ١١٨

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٢٩



## الملموسات

قال العلامة لطوسي فيها أوائل الملموسات وهي الحرارة والرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منسبة إليها فالحرارة جامعة للمنشاكلات مفرقة للمحتلفات والرودة بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة على معانٍ أخرى مخالفة للكيفية في الحقيقية (أحدها لكيفية المحسوسة) والرطوبة كصفة تقتضي سهولة التشكل (١).

ومنه ملموس له انزاع وقد جرى في بعضها النزاع

المعنى:

ومن الكيفيات المحسوسة هو كيف لملموس وله أنواع كثيرة بعضها محل الوافق كالحرارة والرودة وبعضها محل النزاع كاللطافة والكثافة وغيرها.

والقول في تحقيق هدي المسئلة	معصل في الكتب الممصلة
اصولها حرارة محسوسة	برودة رطوبة يسوسة
تعلل وحمة وما عداها	كان اى الاصول منتهاها

المعنى:

البحث عن جريئات مسئلة الملموسات معصل ذكر في الكتب الفلسفية

المطولة واما اصول الكيفيات العلوسة فهي ستة انواع من لحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقاله والحفة واما ما عدا هذه الستة فيكون مرجعها في نهاية المطاف الى هذه الاصول.

ولازم الحرارة التفريق والجمع والتصعيد والترقيق

المعنى:

ويكون لازم الحرارة امور مختلفة من الافتراق والاجتماع والتصاعد والرفه. كما قال صدر المتألهين: فالخاصية الاولى للحرارة هي احدث الخفة والميل المصعد ثم يرتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل ثاراً محلقة من لجمع والترقيق والتخير وغير ذلك (١).

وقيل ان لازم الرطوبة الرصل والفصل بلا صعوبة  
وقيل بل سهولة التشكل واكمل جيّد لدى التأمل

المعنى:

قد يقال في تعريف الرطوبة انها مستلزمة للوصل والفصل بلا مشقة وقد يقال لا هكذا بل الرطوبة هي سهولة لتشكّل، والنحو ان كلا القولين حمد عند التأمل باوجه وانقول الاول من الرازي والثاني من الشيخ.  
كما قال صدر المتألهين تعليلاً عن الشيخ بانه قال: فالمعبر في الرطوبة سهولة القبول للشكل ونزكه. وقال تعليلاً عن الامام الرازي بانه قال: المعبر في الرطوبة سهولة الالتصاق وبلرمها سهولة الانفصال (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٦٨

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٧٣

ومتقضى الميل الى حد الوسط      بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط

المعنى:

الثقل هو الذي تقتضي الميل (سبب القريب للحركة) الى المركز بالطبع ولا يكون الثقل هو نفس الميل قطعاً.

كما قال العلامة الطوسي والثقل كيفية تقتضي حركه الجسم الى حيث يطبق مركزه على مركز العالم (الى ان قال) والميل طبعي وسري وبمائي (١)

والميل طبعي بغير لبس      ومعه قسري ومعه نفسي

المعنى:

ويتكون الميل طبعي بلا اشكال كهبوط الحجر الى لاسفل ومن الميل ما يكون سري كرمي الحجر الى لاعلى ومن الميل ما هو بمائي كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه الارادي.

وحيث كان مبدأ الحركة      يسري الى الطبايع المشككة

المعنى:

وبما ان الميل هو السبب القريب للحركة يسري ويؤثر في الطبايع المتحركة المشككة قوة وضعفاً.

(١) بحريد الاعتقاد: ص ١٦١-١٦٢

## المطعمومات

قال العلامة الطوسي: ومنها المطعمومات التسعة الحادثة من تفاعل  
الثلاثة في مثلها (١)

ومنه ما يوصف بالمطعموم      يصرف من بسائط الطعوم

المعنى:

ومن الكيف هو الذي تصف بالمطعموم ويتشخص في الطعوم البسيطة  
وأما غيرها فهو المركب من البسائط.

تسعة انواع لها معلومة      حرافة ملاحاة دسومة  
مرارة حلالة حموصة      تفاهة عفوصة قبوضة

المعنى:

ان انواع الطعوم البسيطة على ما هو المشهور والمعروف تسعة، الحرافة  
واحواتها.

قال العلامة الحلبي: وهذه الطعوم التسعة تحصى من ماعل ثلاث كيميات  
هي الحرارة والرودة والكيف المعتدلة في مثلها في العدد عني ثلاث كيميات  
لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان  
فعل في الكيف حدث المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل المتوحه  
والبارد ان فعل في الكيف حدث العفوصه وفي اللطيف الحموصه وفي  
المعتدل الفص والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومه وفي الكيف

الحلاوة وفي المعتدل العذبة (١).

فالحارّ والبارد والمعتدل لكل واحد لذيهم عمل  
وما هو القاسل والمفعّل لطيف أو كثيف أو معتدل  
ثلاثة تعمل في ثلاثة نتج تسعة لها الوراثة

المعنى:

ويكون لكل واحد من الحار والبارد والمعتدل لدى الفلاسفة تفاعل وعمل والذي يكون قابلاً ومفعلاً بالنسبة إلى عمل الكيفيات الثلاثة المتقدمة هو أيضاً ثلاث كيفيات من اللطافة والكثافة والاعتدال والثلاثة (الحار والبارد والمعتدل) تعمل في الثلاثة (لكنيف واللطيف والمعتدل) فتصبح التسعة تسعة التي يكون حاصله ووراثته من صرب الثلاث في ثلاث.

### المشمومات

قال العلامة الحلّي، من أنواع الكيفيات لمحسوسه والروائح المدركة بحاسه السم ولم يوضع لأنواعها سماً محصه بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض بل مروى بها من حيث الموافقة والمخالفة فقال رائحة طيبة ورائحة مسية أو من حيث صافيتها إلى المحل كرائحة المسك (٢).

وصيه مشموم هي الروائح ليس لكل نوع اسم صالح

(١) بحريد الاعتقاد ص ١٧١

(٢) بحريد الاعتقاد ص ١٧١

واسما أنواعها مسيئة بأنها طيبة او مسية

المعنى:

ومن الكيف المحسوس هو كيف المشموم كالروائح ولا يكون لكل نوع من انواع كيف المشموم اسم صالح ومعين ويتبين انواعها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طه عند موافقة الطبع ويدل رائحة مسية عند مخالفة الطبع.

### الكيفيات الاستعدادية

قال العلامة الحلي: وهي (الاستعدادية) ما يرجع به الفاعل في حد حاسي قوله وهي موسطة بين طرفي النقص اعني الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان الفاعل للشدة و لصعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو كيف الاسعد دي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللافوه (١)

قوة الانفعال والمفهومه كيف والاستعداد وصف وسية

المعنى:

يكون قوة القول (الانفعال) و للاقول (المفوم) - كيف يتصف ويسم بالاسعد دي.

لا مطلق القوة بل كمالها      نفوي لاحدى الحالين حالها

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي مطلق القوة بأي نحو كان بل المراد  
منها القوة الكاملة التي حالها برجيح احد الحابين (الصحة والمرض مثلاً)  
وليس ايضاً قوة الاجاد      داخله في الكيف الاستعدادي

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي القوة الفاعلة ايضاً.  
كما قال صدر المتألهين: فثبت مما يسا بالرهان ان لا (يكون) قوة ولا  
استعداد ببدات لكون الشيء فاعلاً بل اما القوة والاستعداد للاستعداد  
ولضروره الشيء فاعلاً لشيء بعد ان لم يكن (١).

والتي ليس منه لا من اللمسة      ولا من لمحتص بالكمية

المعنى:

ويكون وصف للتي من الكيف الاستعدادي ولا يكون من الكيف  
الملموس ولا من الكيف لمحتص بالكم لانهما مما يدرك بالحس والتي  
استعداد طبيعي لا يدرك بالحس.

قال صدر المتألهين: ولا استعداد ولا استعداد ليسا مما يدرك بالحس  
فصلاً عن نفس فاعضائه و للتي من باب الكميات الاستعداد (٢)

(١) لاسفار: ج ٤ ص ١٠٦

(٢) لاسفار: ج ٤ ص ٨٤

وهو وجودي لدى العصاة كما على التحقق في الصلابة

المعنى:

واللّين امر وجودي عند جمع من الفلاسفة كما يكون الامر كذلك  
(الوجودي) قطعاً في الصلابة.  
كما قال صدر المتألهين بعد التعريف: فاذن ليس التقابل بينهما تقابل  
العدم والملكة فهما اذن كيعتان وجوديتان (١).

### الكيفيات المختصة بالكميات

قال صدر المتألهين: الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كمي  
تعرض اولاً للكمية وبواسطتها للجسم (٢).

ما اختص بالكم من الكيفية بالذات من عوارض الكمية  
ويعرض الجسم بتركيب الواسطة وهو لهذا النوع خير ضابطه

المعنى:

الكيف الذي يختص بالكم يكون من عوارض الكم، اولاً وبالذات ويعرض  
عنى الجسم ثانياً وبالعرض (بواسطة الكم) والعروض بالواسطة هو الصابط  
الصحيح لهذا النوع من الكيف.

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٠٨

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١١٢



قال صدر المألّهس، الذي في اقسامه وهي ربعة في المشهور لاول الشكل وهو ما احاط به حد و حدود احاطة بامه، ولراوية وهي ما احاط به خطان بنصف عدد النقطة او ما احاط به سطح او سطوح بسهي نقطه و سلافي عند نقطه احاطه عبر بامه، الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاسدارة، والثالث هو المسمى عندهم بالحلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع تكعيب العارضة للمعدد مثل الزووجة والعردية والترسع والحذير والتكعب (١).

والمستدير ثابت محقق كالمنعيم عنه لا يفترق  
وبين ما بينهما صديهن متخالفان في النوعية

المعنى:

و لوصف المستدير وكذا المنعيم كف ثابت يحتص بالكم ولا يفرض عنه ولا يكون بين المستدير والمنعيم تضاد بل هما متخالفان في النوع، وذلك لعدم العاقب في الموضوع الواحد ولعدم عاقبه الخلاف بهما هذا هو احد الاقسام في الباب وهو ما لا يكون بشكل ولا زاوية.

والشكل ما احاطت الحدود به وهو مشكل لديماس فاسمه  
بل هو نفس همنه المقدار كمف له بهذا الاعسبار

المعنى:

ويكون الشكل على المشهور عباره عن المحاط بالحدود والحقق انه بما يكون محاطاً يصح مشكلاً بحسب لواقع بل لشكل هي الهيئه الحاصله

للكم وهو بهذا الاعبار يحص بالكم كالثلث بالنسبة الى الثلث

ومنهى الحدين عند المنفى راويه وهي على ما سبفا

المعنى:

وتكون الراوية هي منهى الحدين المتلافيين عد نقطة ويكون حالها على نهج ما سبق في الشكل آنفاً.

والخلقة الشكل مع اللون فلا معنى معولي سوى ما فضلاً والجمع ما بين المقولتين لا يقتضي مقولة في المس

المعنى:

واما الحلقة فهي عبارة عن اشكل واللون معاً فلا يكون لها معنى مقولي من المقولات سوى ما فصل في اشكل وهي اللون، فالحلقة هي الجمع من مقولة الكيف المحتص بالكم ومعوله الكيف المحسوس ولا يقتضي الجمع بين المقولين وجود المقولة الثالثة في الس كما هو واضح.

وما يكون من عوارض العدد كالروح والفرد من الكيف يعد

المعنى:

والكيف الذي يعرض العدد كالزوجيه والفردية فهو يكون من الكيف المحتص بالكم.

## الملك والجدة

قال صدر المتألهس، ومما عد في المفولات الحدة والملك وهو هيئة  
حصل سبب كون جسم في محيط ب كله او بعضه بحيث يستقل المحيط بانتقال  
لمحاط مثل السطح والقمص والعمم والتحنم والتعن وينقسم الى طبيعي  
كحال الحيوان بالنسبة الى اهله وغير طبيعي كالتسلح والتفمص وقد يعر عن  
الملك مقوله «له» فمعه طبعي ككون القوى للشمس ومعه اعتبار خارجي  
ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من  
مقولة المصاف لا غير (١).

الملك هيئة لما احيط به      حاصله من المحيط فاسته  
يستقل المحيط باستقاله      به يكون الاين في بباله

المعنى:

من مقولة الملك عبارة عن الهيئة الحاصلة من حاطة شيء شيء ومن  
وصفه انتقال لمحيط (المقص) بانتقال المحاط (المقمص) ويتحقق في ضوء  
الانتقال مقولة الاين طعاً.

قال العلامة الطوسي: سماع الملك وهو سنة المملك (٢) والتحقيق  
خلاف ذلك.

ويس عيس نسبة المملك      بل حالة سببية كما حكى

المعنى:

ان الملك (الجدة) لا يكون نفس الملك والا لصبح من مقولة الاضافة

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٢٣

(٢) مجريد الاعتقاد ص ٢١٦

بل يكون حاله ذات نسبة على ما قال الفلاسفة.

منه كالحيوان في اهابه ومنه كالإنسان في ثيابه \*

المعنى:

فيكون قسم من الملك الطبيعي كإحاطة اهات الحيوان له وقسم آخر منه يكون بالغير الطبيعي كالانغمص في إحاطة الناقصة والالتفاف في إحاطة التامة. والمطاط في الملك هو الإحاطة.

والملك ليس فيه جل وعلى مقولة فانه ليس يعقلا

المعنى:

ولا يكون في الباري تعالى باعتباره تمكده للعالم معوله الملك وذلك لأن الملك بمعنى الإحاطة لا يعقل في الواجب الذي هو المحيط على كل شيء، بل هو عين فعله الإطلاقي إضافة توصف بالاشراق

المعنى:

بل الملك للباري هو عين فعله الإرادي بلا تفقد وتحديد بشيء سوى إرادته تعالى ونقدس وفعله تنسم بالاصافة الإشرافية التي يكون المصاف إليه فيها عين الاصافة.

كذلك الملك بالاعتبار فانه مصاف اعتباري

المعنى:

ولا يكون من معوله الملك ملك الاعشارى أيضاً ككوكب القوس لريد من هذا من معوله المصاف بحسب الحقيقة.

## الوضع

قال العلامة الطوسي: سادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار سبب. وقال العلامة الحلّي شرحاً لهذه الكلمات كالقسم فانه ينقسم الى حصول سببه للاجزاء وسببه لها الى الامور الخارجة مثل كون رأس القنم من فوق ورجلاه من سفلى ولولا هذه السببه لكان الاسكاس قسماً والى هذا اشار بقوله باعتبار سبب ي باعتبار الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار سببه الاجزاء الى الامور الخارجة (١).

الوضع هيئة بغير مس تعرض للجسم بسبب  
ما من الاجزاء الى جهاتها لا بسببه الاجزاء في ذاتها

المعنى:

لا اشكال في ان الوضع هو الهيئة العارضة للجسم وله سنان، احديهما سببه الاجزاء بها وهي عبارة عن السببه الى جهاتها ثمحلته كالمؤثره ولاحرف ولا يكون المراد منها سببه الاجزاء بعضها الى بعض بحسب لذات حتى تكون من مقولة المضاف.

كما قال صدر المألهي وهو (الوضع) كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض سببه في اتجاهات المحلقة كالقيام والقعود وليس هو السببه وذلك لان السببه ون كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة (٢).

ثم ان للوضع قسم اربعة: ١- بالطبع، ٢- لا بالطبع، ٣- بالمعنى، ٤-

(١) جريد الاعمال: ص ٢١٥-٢١٦

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٤

- بالقوة، قال صدر المتألهين: الوضع قد يكون بالطبع (كاستقرار الشجرة على أصلها) وقد يكون لا بالطبع (كحال ساكن البيت من البيت) وقد يكون بالفعل (كوضع الأرض من الملك) وقد يكون بالقوة (كنوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها إذا لا دائرة بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوة (١).

فمنه بالطبع ولا بالطبع فعلاً وقوة بسفير منع

المعنى:

فيكون من الوضع ما هو بالطبع ومنه ما هو لا بالطبع ومنه ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة وتقدم الأمثلة لهذه الأقسام آنفاً.

قال العلامة الحلي: الوضع يقال على معانٍ بالاشتراك أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية بانه ها أو هاك والنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار... وثانيها هيئة تعرض للجسم سبب سبة أجزائه بعضها إلى بعض، والثالث (المحوت عنه = الذي هو من المقولات) (٢).

وليس للنقطة والمقدار وضع مقولي على المختار

المعنى:

والتحقيق انه لا يكون الوضع الذي هو إحدى المقولات من الوضع الذي يوحد في النقطة والمقدار قال صدر المتألهين: والوضع مما يقع فيه التضاد والشد والضعف أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء ورجله إلى الأرض مضاد لوضعه إذا صار معكوساً والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٢

(٢) تجريد الاعتماد، ص ٢٦٥

على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه ريسهما غاية الخلاف.  
واما الشدة فكالا شد اتصافاً أو الاكثر انحناءاً (١).

ويقبل الشدة والضعف كما يجري النضاد فيه عند الحكماء

المعنى:

والموضع كما قال الفلاسفة فاس للشدة والضعف ويكون معرض للنضاد.

### المتى

قال صدر المتألهين من حملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء  
في زمان واحد أو في حد منه فان كثير من الاشياء يقع في اطراف الارمة (٢)

متى لكل كائن في ذاته كون زماني ومن حالاته  
متاه عين كونه الزماني لا نسبة الشيء الى الزمان

المعنى:

المتى هو الكون الزماني لكل ما في الكون ذاتاً ولا ينفك منه ويكون  
المتى للشيء نفس الكون الزماني لذلك الشيء ولا يكون المراد من متى هو  
سبة الشيء الى الزمان (كما قيل في التجريد ص ٢١٤).

وهو يعلم الكون في الزمان أو في طرف منه على ما قد رأوا

(١) الاسطر ج ٤ ص ٢٢٢

(٢) الاسطر ج ٤ ص ٢١٩

المعنى:

والمتى بالمعنى المتقدم على وأي الفلاسفة يشمل الكون في الزمان والكون في طرف الزمان (الكون استدرجي والكون الآن) قال الحكيم السبزواري: وكون الشيء في الزمان اعم من كونه فيه ومن كونه في حد منه وهو الآن كالوصلات والمماسات وغيرهما من الايات ولذا يسئل عنها بمتى ثم كونه فيه اعم ايضاً من كونه فيه على وجه الانتطابان كما في الحركة القطعية او لا على وجهه كما في الحركة التوسطية (١).

ومنه ما يكون كالقطعية ومنه ايضاً كالتوسطية

المعنى:

ومن المتى ما يكون منطبقاً على الزمان جزءاً فجزءاً كالحركة القطعية ومن المتى ما يكون سسطاً لا يطق كذلك كالحركة التوسطية.

موضوعه طبيعة السائلة من جوهر او عرض او حالة

المعنى:

ويكون موضوع المتى هي الطبيعة المحددة السائلة من الجوهر والعرض والحالة التي هي الآن (طرف الزمان).



## الايين

قال صدر المتألهين: عزف الاين مانه هو كون الشيء حاصلًا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه وآلا لكان نوعاً من مقولة المضاف، وقال في تفسيمه: وهو (التقسيم) من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثانٍ غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الحاص به الذي لا يسمه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسمه وغيره فليس جميع لبيت مشغولا به وحده... وقال، الطريق الثاني ان الاين منه حسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو لكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي (١)

الايين كون خاص في المكان      يعرض للموجود في الاعيان  
وليس عيسه على الاطلاق      فسانه يرول وهو باق

المعنى:

ان الاين هو الكون لخاص المكاني الذي يعرض للكائن خارجاً ولا يكون عين المكان مطلقاً.  
وذلك لأن الاين يرول (الكون الخاص) ولمكان يبقى وهو شاهد  
العبرة.

منه نوعي ومنه حسي      ومنه شخصي يغير ليس

المعنى:

مكون من الاين ما هو نوعي ومه ما هو جنسي ومه ما هو شخصي ولا شبهة فيه. ثم ان للاين احوال اقال صدر المتألهين: فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما مران وجوديان بينهما عاية التحالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

ومنها انه يقبل لاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين... بل اما يقبل الجمان الاشد والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانتها كالعوق او التحت (١).

ويجري الاشتداد في انواعه كذلك التضاد من طباعه

المعنى:

والاشتداد كذا التضاد يجري في الاين بحسب طبيعته النوعية.

## الفعل والانفعال

قال صدر المتألهين في مقولتي الفعل والانفعال: اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجديدي كتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد وام الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل السخن والتسود (١).

الفعل كون الجوهر الجسماني مؤثراً اباً عقيب ان  
والانفعال حالة التأثير أنا فأن لا قبول الاثر

المعنى:

ان الفعل هو الهيئة الحاصلة في اشياء المؤثر من تأثيره ما دام يؤثر كتسخين المسخن ما دام يسخن ويكون غير قارة والانفعال هو الهيئة الحاصلة في المتأثر ما دام يتأثر (حالة التأثر) كتسخن المسخن ما دام يتسخن وتكون غير قارة. ويكون معنى مقولة الانفعال هو التأثير المتجدد نأ فأن (ان يفعل) لا قبول الاثر الصادق على السائر الذهني (الانفعال) كما قال صدر المتألهين: فالعبر عنهما بان يفعل دون الفعل وبان يفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للانجاب بلا حركه وللقبول بلا تحديد (٢).

ونبين مما ذكرنا أولاً ان مقولتي الفعل والانفعال تعرضان على غيرهما من المقولات كالكيف وانكم والوضع وغيرها وثباتاً ان معروضهما لا يخلو

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٤

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٤

عن حركة وتحدد كما قال صدر المتألهين: واعلم أن وجود كل منهما في الخارج لس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعنه معنى الحركة ولا ايضاً وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود الشيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد او السحوة مثلاً من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان يفعل واما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة الى الفعل سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت بعد وجودهما في الخارج وعرضيتهما (١).

ويظهر مما ذكرنا ان مقولتي الفعل والانفعال توجدان في الخارج خلافاً لبعض المنكلمين القائل بان وجودهما لا يكون الا ذهناً كما قال العلامة الطوسي: الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل والحق ثبوتهما ذهناً والا يزم التسلسل (٢). وبذكر شرح التسلسل ودفعه بتعريب سائر هو من العلامة الطباطبائي: واما الاشكال في وجود المقولتين بان تأثير المؤثر يمتنع ان يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر والا افتقر الى تأثير آخر في ذلك التأثير وسبق الكلام اليه في تسلسل ذاهباً الى غير النهاية وهو محصور بين حاصرين ويحدي نظير الاشكال في زيادة تأثير المتأثر على ذات المتأثر ولو كان قبول الاثر زائداً على ذات القابل احاح الى قبول آخر ونقل الكلام اليه

(١) الاسفار ج ٤ ص ٢٢٥

(٢) بحريد الاعتقاد: ص ٢١٦

هيتسلسل وهو محصور بين حاصرين فالأثير والتأثير سواء كانا ذهبيين او  
تدريجين وصفان عسما غير موجودين في الخارج.

فيدفعه انه اما يتم فيما كان الاثر النبوتي المفروض موجوداً بوجود  
متحاز يحتاج الى تأثير محاز جديد يخصه واما لو كان ثابتاً بثبوت امر آخر  
فهو معمول بعين الحمل المتعلق بمتبعه والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان  
بعين ايجاد الكيف كالسواد في العود والمتعود ولا دليل على وجود الشيء  
اقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجة (١).

وليس شيء منهما ذهنياً بل كان كل منهما عينياً  
جعلهما بجعل موضوعهما بلا سلسل كما توهم

المعنى:

ولا يكون كل واحد منهما ذهنياً بل يكونان موجودين في الخارج ويكون  
جعل مقولتي الفعل والانفعال بواسطة جعل معروضهما الذي هو الموصوع  
لهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وعمرها، وهذا امر صحيح بلا  
اشكال (التسلسل) كما يتوهم.

قل صدر المتألهين: وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد  
واما التضاد فالتبيض ضد التسيود والتسخين ضد التبريد كما ان البياض ضد  
السود والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في  
السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو في لغاية من اسوداد  
اخر وكذلك قد يكون بعض التسيود اسرع وصولاً الى الغاية من بعض آخر  
منهما وهذا الاشتداد والنقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسود  
فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو

عبارة عن الحركة التي السواد فان السلوك الى السواد عبر السواد (١)

والاشداده قيل فيسهما يقع وليس بالذات ولكن بالتبع  
كذلك التصاد فهو للأثر ومنه ايضاً فيهما قد اشتهر

**المعنى:**

ويقال ان الاشتداد يقع في معرفتي الفعل والانفعال ولكن لا بالذات بل  
بواسطة الاشتداد القائم في المعروض وكذلك الامر في التضاد القائم للأثر  
الحاصل من التأثير والتأثر وعليه من التصاد (ومنه) ايضاً يقع فيهما وهو  
المشهور.

### الإضافة

قال صدر المتألهين بعد كلام طويل حول الإضافة. ليس كل نسبة  
إضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة  
فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى  
الحائط بانه يستقر عليه وللحائط ايضاً نسبة اليه بانه مستقر عليه (٢).

تكرر النسبة في المضاف مستقسم لسه بلا خلاف

**المعنى:**

مقوم مقولة الإضافة ومحققها هو التكرر في نسبة المضاف ولا اشكال  
فيه.

والإضافة على قسمين: الحقيقي والمشهوري كما قال الحكيم

(١) الاسطر: ج ٤ ص ٢٢٤-٢٢٥

(٢) الاسطر: ج ٤ ص ١٩٢

السروراري: منه اى من المضاف ما هو الحقيقى وهو نفس الاضافة (الابوة)  
ومنه ما يشتهر اى مضاف مشهورى وهو ما يعرضه الاضافة (١).

منه حقيقى هي الاضافة      فابها بذاتها مضافة  
ومنه ما يوصف بالمشهورى      كالاب والابن على المشهور

المعنى:

من الاضافة ما هو حقيقى نكون نفس الاضافة كالابوة والنوة فان الابوة  
مضافة بالذات وهذه هي المقولة ومن الاضافة ما هو المشهورى كالاب او  
الابن وهو موضوع المقولة لا يعنى هذا على ما هو المشهور.

قال بعض المتكلمين ان الاضافة تكون من الامور الذهنية كما قال  
العلامة الطوسى: ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وثبوته ذهني والا  
تسلس (٢). وقال بعض الحكماء ان الاضافة تحقق في الاعيان كما قال  
صدر المتألهين: ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج  
مستقل مجرد بل وجوده ان يكون لاحقاً بشيء كونها بحيث يكون لها مقايضة  
الى غيرها فوجود السماء في دانها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا فقس  
الى الارض عقلت العوقية وعود الاضافات (٣). والتحقيق هو تحقق الاضافة  
في الخارج كما عن الحكماء الكبار.

وهو من الحقايق العينية      ليس من العوارض الذهنية  
لكنه لا بوجود مستقل      وكيف وهو بالقياس قد عقل

(١) غرر العرائد: ص ١٤٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٢٠٠

(٣) الاسفار، ج ٤ ص ٢٠٤

## المعنى:

ونكون الإضافة من الحقائق الخارجية ولا تكون من الأمور الذهنية  
ويمكن لا توجد في الخارج مستقلاً وذلك أن الإضافة لا تعقل إلا بواسطة  
المقايضة بين الطرفين.

وذكر الفلاسفة للإضافة خواصاً متعددة منها الانعكاس قال صدر  
المتألهين ومما عد من خواص امتضايقين وجوب انعكاس كل منهما على  
الأخر ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث  
كان مضافاً إليه فكما يقال: الأب اب لابن يقال: الابن اب لـأب وهذا  
الانعكاس إنما يجب إذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر (١).

والانعكاس لازم الإضافة ولو بحرف نسبة مضافة

## المعنى:

ويكون الانعكاس من لوازم مقولة الإضافة وخواصها، ولو كان ذلك،  
بواسطة حرف السببة (حروف الربط مثل ذو، لام، با)

كما قال صدر المتألهين: أن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف  
السببة وذلك إذا كان للمضاف ما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر  
ومنه ما يحتاج إلى ذلك وأما أن يساوي حرف السببة من الجنس كقولنا  
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وأما أن لا يساوي كقولنا العالم عالم  
بالعلم والعلم علم للعالم (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٧

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٨



ومها: لتكافؤ في الشؤون والاحوال كما قال صدر المتألهين فيها  
التكافؤ في تلازم الوجود خارجاً ودهماً بالقوة و بالفعل وفي العدم ايضاً (١)

والطرفان المتضايقان      في كل شأن متكافئان  
في الجنس والنوع وفي الشخصية      كذلك في لقوة والعملية  
كذلك العموم والخصوص      والحكم في اشباهها منصوص

المعنى:

ويكون الطرفان المتضادان متكافئين في كل شأن وحالة من لجنس  
والنوع والشخص والقوة والعمل والعموم والخصوص وعليه ان كان احد  
لطرفين جسماً فيكون لطرف الاخر جسماً وهكذا القدم والتأخر مثلاً ويكون  
الحكم بالتكافؤ في هذه الصعاب واشباهها كمصوص العلة.

وقد يشكل بان التكافؤ مقص بالقدم والتأخر في احراء الرمان فاهما  
متضادان ولكن ليس بهما وحده في الوجود فان المتقدم ليس بموجود عند  
وجود لتأخر وكذا العكس كما قال صدر المتألهين: وهذا (التكافؤ) مما  
يشكل في باب تقدم بعض احراء الرمان على بعض وتأخر الاخر عنه فهما  
متضادان مع انهما ليسا متكافئين معين (٢) ويحاطب عنه بان لاحراء الرمان  
وجود متدرج متصل يشمل المتقدم والمتأخر.

والانصال في الرمان يحدى      في السبق واللاحق منه عندي

المعنى:

(١) الاسفار: ج٤ ص ١٩٢

(٢) الاسفار: ج٤ ص ١٩٣

والتحقيق أن في وحدة الوجود بالنسبة الى أجزاء الزمان يكفي الاتصال وجوداً.

كما قال العلامة الطباطبائي: بأن معية أجزاء الزمان ليست آنية بأن يكون الحرءان موحدين في آن واحد بل معيتهما اتصالهما في الوجود الوجداني التدريجي الذي معيتهما فيه عين التعدم والتأخر فيه (١).

وقد يقال أن مقولة الإضافة تشمل جميع الأشياء حتى الباري تعالى كما قال الحكيم السبزواري: ويعرض المضاف الجميع أي جميع الأشياء فلا شيء خالياً عن إضافة بل إضافات ولا أقل من عليّة أو معلوليّة ومن مخالفة أو معاكسة أو مقابلة حتى الأولى تعالى شأنه إذ له صفات إضافية كالحالقية والمبدئية والراقية وأمثالها أي هذه المفاهيم العنوانية والآفاصافته تعالى أشراقية نحمده على صفاته ونسبح باسمائه (٢).

وليس للجواب في صفاته مقولة أصلاً لقدس ذاته  
بل الإضافيات عنوانية ليست من الأعراض الامكانية

المعنى:

ولا تكون للباري تعالى في صفاته من الخالقية والراقية وغيرهما مقولة الإضافة السي بها من أعراض الممكنات لقدس ذاته عن الأعراض والوصاف الامكانية تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل الإضافيات فيه تعالى تكون عنوانية بمعنى أن تكون الإضافة بالنظر الى معاهيم الاوصاف لا بالنظر الى حقائقها ومصاديقها.

(١) نهاية الحكمة: ص ١١٤

(٢) غرر القرائن: ص ١٤٥

## الالهيّات

### اثبات واجب الوجود

قال صدر المتألهين: وعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها وثق وشرف وانيور من بعض وأسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بداته على صفته ويصفاته على افعاله واحداً بعد واحد.. وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحده بسطه لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف و بامور رتبة كما هي افراد مهمة نوعه وعانه كمالها مالا تتم معه وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه ذلك ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد سبق فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل لعدم وسبب ايضاً ان تمام لشيء هو الشيء وما يفضل عليه فادن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لداته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود لذي لا تتم معه ولا بشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واتاره ولا هوام لما سواه الا به (١).

ما كان موجوداً بداته بلا حيث هو الواجب جلّ وعلى

المعنى:

الموجود الذي كان بذاته موجوداً بدون حيثية تقييدية (كما في المهيبة  
الامكانية) هو واجب الوجود جل اسمه.

وهو بذاته دليل ذاته      اصدق شاهد على اثباته

المعنى:

والواجب بذاته بذل على ذاته وهذا المعنى (الوحدوب) اقوى دليل على  
اثبات المطلوب

يقضي بهذا كل حدس صائب      لو لم يكن مطابق للواجب

لكان اما هو لا متناعه      وهو خلاف مقتضى طباعه

ار هو لا افتقاره الى السبب      والفرض فرديته لما وجب

المعنى:

كل نظر صحيح يحكم بان الموجود بذاته دليل على ذاته الواجب ولو لم  
يكن الموجود بذاته هو واجب الوجود (مطابقاً للواجب).

ولا بد أن يكون منطقاً على احد المفهومين (الامتناع والامكان) على  
سبيل منع لحدوثنا بكون ذلك الوجود، موجوداً بذاته لاجل امتناعه وهو  
خلاف مقتضى طبع الموحد (حلف) وانما يكون ذلك الوجود موجوداً بذاته  
لاحل افتقاره (الامكان) الى السبب والمفروض انه موجود حد صرف  
الوجود الذي لا اتم منه لما انه واجب بالذات، كما قال الحكيم السبزواري

تعليلاً للمردية: لان تلك الحقيقة لا تأتي لها حتى تتعلق به وتقرر اليه بل كلما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها (١).

فالنظر الصحيح في الوجوب يفضي الى حقيقة المطلوب

المعنى:

وبما ان الوجود بذاته لا يطبق على الامتناع والامكان فالنظر الصحيح الدقيق في مفهوم لوجوب ينتهي الى انه بذاته لداته وهو المطلوب كما قل العلامة الطوسي: الموحود ان كان واحباً فهو لمطلوب والا فاسلزمه (استلزم الوجوب) (٢).

وقد يقرر الرهان المتقدم بنحو آخر وهو: ان اوجود قد يكون نفسياً وقد يكون معلقياً ويستحيل تحقق الثاني بدون الاول .

والموجود تارة نفسية من حيث الاستقلال في الهوية وتارة حشوية الربط فقط وامتنع الربط ولانعسي قط

المعنى:

ن الوجود على قسمين ١- النفسي، ٢- الربطي، وعليه فالوجود تارة يكون نفسياً من حيث انه موحود مستقل في وجوده وداته، وتارة اخرى يكون ربطاً فله حشوية لربط والمعلق، والموجود اذن نفس الربط ويمتنع وجود الربط في فرض عدم وجود لمسي في الين.

(١) غرر المرقف: ص ١٢٦

(٢) تجريد الاعتماد ص ٢١٧

٦ لزوم الدور والتسلسل بل لزوم الخلف بالتأمل

المعنى:

لا يكون الامتناع في وجود الربط لاجل لزوم الدور والتسلسل على فرض عدم وجود النفسي كما يقال بل الامتناع انما هو لاجل لزوم الخلف كما يظهر بادنى تأمل.

إذا ما فرضناه من الربطية حيثية الذات فلا علية

المعنى:

لان المفروض في الوجود من الربط هو ان الربط حيثية الذات فلا يكون الربط حيثية العلية حتى ينتهي الى الدور والتسلسل. فيكون الوجود الربطي نفس الربط وعين التعلق وبما انه فرضناه نفس الربط يستدعي وجود النفسي ولا معنى للربط بدون الوجود النفسي فوقه فانه ربط على اساس الربط بالنفسي فاداً فرض عدم وجود النفسي ينتهي الامر الى الخلف.

### توحيدته تعالى من حيث وجوب الوجود

قال العلامة الطوسي: ووجوب الوجود يدل على سرمديته وبقي الزائد والشريك، وقال العلامة الحلبي: والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لشاركنا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاقاً ان يتميزا اولاً والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف واما النقل فظاهر (١).

ما لم يكن وجود ذات الواجب      صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب  
 اذ كل محدود بحد قد غدا      مفتقراً والخلف منه قد بدا

المعنى:

ان وجود ذات الباري ما لم يكن وجوداً صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب  
 الوجود فيكون واجب الوجود مساوفاً لصرف الوجود لان كل وجود كان  
 محدوداً بحد من الحدود الوجود فهو ناقص ومفتقر والافتقار في فرض  
 الواجب مستلزم الحلف.

وليس صرف الشيء الا واحداً      اذ لم يكن له بوجه فاقداً  
 فهو لقدس ذاته وعزته      صرف وجوده دليل وحدته

المعنى:

ان صرف الوجود تارة يراد به الوجود المأخوذ بشرط لا واخرى يراد  
 منه الوجود المطلق اعني المسلوب عنه جميع التعيدات حتى السقييد  
 بالاطلاق. فيكون صرف الوجود هو الوجود الأتم وعليه لا يكون صرف  
 الوجود الا واحداً لان صرف الوجود لا يكون فاقداً للوجوب بوجه من الوجوه  
 وهنا ان الواجب صرف الوجود فالباري تعالى لقدس ذاته العزيز عن جميع  
 النقص يكون صرف وجوده دليلاً على وحدته الحق.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا  
 ماهية له ولا جزء عديم فيه فهو صرف الوجود وصرف الشيء واحد بالوحدة  
 الحق التي لا تنشئ ولا تتكرر اذ لا تتحقق كثرة الا بتميز احادها باخصاص  
 كل منها بمعنى لا يوجد في غيره وهو يباهي الصرافة فكل ما فرضت له ثاساً  
 عد اولاً فالواجب لذاته واحد لذاته كما انه موجود بذاته واجب لذاته وهو

## المطلوب (١).

وها شبهة ذكرها شيخ لاشراق في المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة واشتهرت الشبهة باسمه مخصصها هو انه لا مانع من ان يكون ماهيتان بسيطان مجهولتا الكنه متبائنتان تمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً.

واحيب عنها باجوبة متعددة كما في الاسفار وغيره منها: ان الشبهة مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباعدة بما هي كثيرة متشابهة وهو محال.

والتحقيق في الجواب هو ان يقال: بان الشبهة تدفع بواسطة تفسير صرف الوجود.

ومنه يستبين دفع ما اشتهر عن ابن كمونة والحق ظهر

## المعنى:

ومن نفس تحقق صرف الوجود بان صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر يتبين دفع ما اشتهر (الشبهة) عن ابن كمونة.



## توحيدہ تعالیٰ من حیث الصانعیۃ

بعد لفراع عن اثبات التوحيد من ناحہ وحب الوجود يقع الكلام في  
التوحيد من حيث الصفة والايحاد.

قال صدر المألہیں واحب الوجود لا شريك له في الالہیۃ وان الہ  
العالم واحد فقول: لما تیس ان واحب الوجود واحد وكن ما سواه ممكن  
بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجباً وموجوداً فوجوب سباد كل  
الموجودات وارتفاعها اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفاده من  
امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه وسببه الي ما  
سواه سبب ضوء الشمس (لو كان قائماً بذاته) الي الاجسام المستصينه منه  
المظلمة بحسب ذراتها فانه بذاته مضيء وسببه بضيء كل شيء واست اذا  
شاهدت اشراق الشمس على موضع واناره سورها ثم حصول نور اخر من  
ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستد اليها وكذا الثالث  
والرابع وهكذا الي اصعب الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء  
المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله (فقال) طريق  
اخر يشير اليه في لكتاب لالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطا ليس وهو  
الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تعريره انه قد برهن على امتناع  
وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات  
وارضون واسطفسات موافقة لما في هذا العالم. بالنوع او لا بان يقال لو  
فرض عالم اخر لكان شكله لطبيعي هو الكره والكرتان اذا لم يكن احديهما  
محيطاً بالاخرى لرم الحلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فلقول بوجود عالم  
اخر مبائن لهذا العالم محال ايضاً فهذا هو البيان المحض لامتناع وجود  
عالمين (١).

وجوبه لذاته القدسية      بعين الاستقلال والنفسية  
وما سواه ممكن تعلقي      ومحض ربط بالوجود المطلق

المعنى:

ويكون وجوب الباري بذاته تعالى وتقدس، بذاته المستقل النفسي،  
فصيح الوجوب وجوباً لذاته بذاته ويكون ما سواه ممكناً تعلقياً وربطاً محضاً  
بالوجود المطلق الذي هو المبدأ الفياض.

فمبدأ الممكن واحد بلا      توقف على استحالة الخلاء

المعنى:

فيكون مبدأ عالم الكون هو الواحد على اساس ما قلنا بان الممكن هو  
نفس الربط والتعلق ولا يوجد الربط والتعلق الا ان يكون في الس مبدأ واحد  
هو واجب الوجود (كلما بالعرض سهي الى ما بالذات) ولا حاجة في ذلك  
الى الاستدلال بلزوم الخلاء كما عن الأرسطو

والربط في مرحلة الشهود      عين ظهور واجب الوجوب  
ولا يعد في قال الظاهر      ظهوره فضلاً عن المظاهر

المعنى:

ويكون الربط (العالم الوجود) في مرحلة الكشف والشهود العرفاني هو  
نفس ظهور الحق تعالى وتقدس وهذا الظهور لا يعد موجوداً مستقلاً في  
مقابل الباري (الظاهر المطلق) فضلاً عن المظاهر الموحودة فاداً لم يكن  
الظهور (وجود الممكنات) ادى هو التحلي والافاضة امرٌ مستقلاً في مجال  
الظاهر الحق (الباري) لا يعد المظاهر (ماهية الممكنات) في معان الباري

شيئاً بطريق اولي.

له كما عن عين اهل المعرفة      بينونة مضافة الى الصفة  
لا انها بينونة بالعرلة      كما به نص امام الملة

المعنى:

ويكون على اساس نظر العرفاء للظهور مع الظاهر بينونة المضاف الى الصفة كأضافة العلم الى العالم (علم العالم) فلا تعدد ولا فصل الا باللفظ بواسطة اضافة المضاف (الظهور) الى الصفة (الظاهر) وما بحسب المعنى فيكون المضاف عين الصفة فالعلم عين العالم والظهور عين الظاهر، كما قال الحكيم السرواري: هو ظاهر بذاته وظهور فيملاحظة ان لا ذات لها طرء عليه الظهور فهو نفس الظهور واد هو ظهور فائم بذاته فهو ظاهر كما ان الباص لو كان قائماً بذاته كان ابض (١). ولا يكون الفصل هنا من الفصل بالاعمال بان يكون المضاف معزلاً عن المضاف اليه: كما قال امير المؤمنين امام المسلمين على بن ابي طالب عليه الصلاة والسلام بعدم وجود المستقل للصفات في قبال ذات الباري واليك نص الشارح، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، اراد به نفى الصفات التي وجودها غير وجود الذات والآهاته بذاته مصداق لجميع الصفات الكمالية فيكون كل اولئك موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان معوماتها مختلفة.

فالحق موجود على الحقيقة      لا غيره في هذه الطريقة

المعنى:

فعلى طريقة العرفاء يكون الموجود بحسب الحقيقة هو الحق تعالى فقط

فلا وجود إلا لله تبارك وتعالى.

رفعله وهو تجلي سوره      نشأن الظاهر في ظهوره  
لا انه تشأن الذات بما      يقابل الوجود عند الحكماء

المعنى:

ويكون الفعل (الرزق والخلق والمطاء وغيرها من الصفات الفعلية) من  
شؤن الظاهر في ظهوره (كل يوم هو في شأن) وللظاهر في الظهور شأن في  
كل وقت بحسبه ولا موجودة للشأن في بال الظاهر الذي هو ذو الشأن فعليه  
يكون الشأن في الباري بمعنى التجلي لا بالمعنى الذي يقابل الوجود (صفة  
مضافة الى غير الذات) فيكون غير الوجوب (زائد عليه) على اساس مذهب  
الحكماء كما قال العلامة الطباطبائي: لا ريب ان للواجب بالذات صفات فعلية  
مضافة الى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجواد والعفور والرحم الى غير  
ذلك وهي كثيرة جداً يجمعها <sup>فصل</sup> صفة القيوم.

ولما كانت مضافة الى غيره تعالى كانت متوقعة في تحققها الى تحقق  
الغير المضاف اليه وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً  
عنها كانت الصفة المتوقعة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها فهي منتزعة  
من مقام الفعل منسوبة الى الذات المتعالية (١).

وهذه حقيقة التوحيد      فرة عين المعارف الوحيد

المعنى:

ويكون هذه الطريقة (طريقة العرفاء) معنى الحقيقي لتوحيد على نظر  
العرفاء بالله

## بساطته تعالى

قال صدر المألّهين ايه تعالى سبط الحقيقه من كل جهة- وذلك لان كل ما هو مركب كن للعض دا يظر ليه ولي جزئه وقايس بيها هي سبة الوجود وجد سبة الوجود الى حرئه اقدم من نسبه الى الكل تقدماً بالطع وان كان معه بالزمان او ما يحري مجراه فيكون بحسب جوهر داته مفتقراً الى جزئه متحققاً بتحقيقه وان لم يكن انراً صادراً عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذنه بل لغيره فيكون ممكناً لداته هذا محال (١).

بساطة الوجود فيما قد سبق ثابتة فصرفه بها احي

مركزية تكبيرية

المعنى:

قد بس مما عدم ان وجب الوجود صرف لوجود فصرف الوجود احق بالبساطة وقد يعر عنه بالوحدة الحققة.

وليس للواجب من ماهية فيستحيل مطلق لحرثية

المعنى:

ولا يكون للواجب بعد وتحديد (الماهية) فعليه يستحيل له التركيب من مطلق الجبرء عقلاً كان (لحسن ولفصل) او خارجاً (المادة والصورة)

اذ لارم الكس افتقار الدات وهو صاف للوجوب الدائي

المعنى:

وذلك (عدم التركيب) لان لازم وجود الاجزاء باي نحو كان هو افتتار  
الذات اليها لان المركب متأخر عن الاجزاء ومحتاج اليها وكل مفتقر الى  
الغير فهو ممكن وهذا ينافي الوجوب الذاتي الذي يستحيل الفقد والحاجة.

فجل شأناً وبه العقل قضي من ان يكون جوهرأ او عرضأ

المعنى:

فالباري تعالى يكون عظم شأنأ بضرورة العقل من ان يكون جوهرأ (في  
ذاته بغيره) او عرضأ (في غيره لغيره).

وجوده ووصفه الكمالي كلاهما صرف بلا اشكال

المعنى:

لا رب ان وجود الباري وصفاته الذاتية كلاهما صرف الوجود.

ليس له مشارك في الذات كلاً ولا في مطلق الصفات

المعنى:

فليس للباري شريك في ذاته اصلاً ولا في صفاته الكمالية (لعبية  
الصفات مع الذات) وذلك لان الصفات الكمالية فيه تعالى يكون سحو الاتم  
مثلاً العلم الذي يوجد فيه جل اسمه يكون بنحو الاكمل الاتم ولا يوجد في  
غيره بهذا المستوى.

فستقتضي وجوبه لداته وجوبه في الكل من جهاته

المعنى:

فيكون مقتضى وجوب الوحد لداته مداته وجوبه في كل الصفات  
الكمالية من جميع الجهات

## تقسيم صفاته تعالى

قال صدر المتألهين: الصفه اما ايجابية تبوتة واما سلبية تعديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله «تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام» فصفه الجلال ما حلت ذاته عن مشابهة الغير وصفه الاكرام ما نكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن القائص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقيه كالعلم والحياه واصافه كالحالقيه والرازفه والنقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وحوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حفي المقام والآ فيؤدي الى اشلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى عن ذلك علوً كبيراً (١)

صفاته الكاملة العلية اما ثبوتية او سلبية

المعنى:

ان صفات البارئ الكاملة العلية تنقسم الى الثبوتية والسلبية.

بها تجلت لأولى اكمال مراتب الجلال والجمال

المعنى:

وبهذه الصفات ظهرت للمعرفة مراتب الجلال (القدوسية) والجمال

(الكمالية).

والحق ذو الجلال والاكرام يسلا عنباريس سلا كلام

المعنى:

ويكون الحق باعتبار ما جلب ذاته عنه ذي الحلال وباعتبار ما تكلمت  
ذاته به يكون ذي الاكرام ولا كلام فيه كما في الاية المتلوة.

ثم الثبوتية من صفاته اقاسون فعله او ذاته

المعنى:

فاعلم ان الصفات الثبوتية اما تكون من شؤن ذات الباري ، و من شؤن  
فعل الباري.

فما يكون من شؤن الذات كالعلم والقدرة والحياة

المعنى:

فالذي يكون من شؤن ذات الباري عبارة عن لعلم ولقدرة ولحياة.

هي الحقيقية عند الحكماء وملك عين الذات ايضاً فاعلم

المعنى:

وتسمى تلك الصفات بالصفات الحيفية واعلم بها تكون الصفات  
الداتية ايضاً.

وما يكون من شؤن فعله فانه كخلقه وجعله

المعنى:

واتا الذي يكون (الصفة الثبوتية) من شؤن فعل الباري فهو مثل لعل  
ولصنع والرزق



هي الاضافية وهي واحدة وهي على الذات لديهم زائدة

المعنى:

وتكون تلك الصفات صفات اضافية وهي بحسب الحقيقة اضافة واحدة هي اضافة اشراقية وهذه الصفات لدى الحكماء زائدة على الذات. واما السلبية كسلب الرؤية وسلب المكان وسلب التركيب لا توجب تكثراً في الذات بأن يتوهم: ان كل سلب كان باعتبار حسيه فعلية (سلب المكان يكون من حيث كونه محرداً وسلب التركيب يكون من حيث كونه سلباً وهكذا) فتوجب السلوب تكثراً في المسلوب عنه، واحاب عنه صدر المتألهين فقال ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثراً في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب نكر الحثه هي لموصوف به هو (راجع الى الموصول) سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجوب (١).

لا توجب السلوب كثرة ولا حداً لها وان تكس بشرط لا بل هي سلب مطلق القصار كسلب الافتقار والامكان

المعنى:

فعلى ما ذكرنا لا يوجب الصفات السلبية تكثراً في لذات ولا يوجب تحديداً للذات وان يكن الاشتراط ناسلب، بل السلوب تكون بحسب الحقيقة سلب كل نقص وجمعها سلب الامكان. ولا يخفى ان السلب قد يكون سلب باللفظ كعدم التركيب وقد يكون سلب بالمعنى كالفدوسة وهو عباره عن سلب العاده بل العاهه.

## اثبات الصفات الثبوتية

بما أن الباري مبدأ الكمالات ومصدر الحيرت فعليه كل كمال يوجد في الموحودات كان للباري سحر اعلی واشرف كما قال صدر المتألهين: ان بديه العقل حاکمة بان ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال رائد على ذاتها (الى ان قال) وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلی ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفص عليه (١).

كل كمال كان للموجود      فثبت لواجب الوجود  
وما يسمى صفة الجمال      لا شك انه من الكمال

المعنى:

كل كمال تحقق للموجودات الممكنة فهو متحقق للواجب بسحر لأنم والذي يسمى صفة الجمالية لا ريب في انها من الصفات الثبوتية الكمالية كالعلم والقدرة والحياة وغيرها.

ومثله فيه تعالى شأنه      يكفيه في وجوبه امكانه  
كيف ولا كمال للذوات      بلا وجود كامل بالذات

المعنى:

وفي مثل الصفة الجمالية للباري يكفي في وجودها مجرد امكانها ومعنى

الامكان هما كون الصفة كاملاً (صد القصد) فاداً تحقق الامكان (الكمال) يحقق الوجود لان صفات الواجب واجبه لا يقبل الواجب صفة الامكان والامساع وذلك (وحدود صفات لواجب) لأنه لا يوجد الكمال للذوات الممكنة بدون وجود كامل بالذات، كما قال صدر المتألهين فصعانه الجماليه كلها عين ذاته اي: وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبه الوجود (الى ان قال) نقلاً عن الفارابي بانه يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي تعلم علم بالذات و... حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات (١).

## عينية الصفات الحقيقية

قال صدر المتألهين: الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصديق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلاً) في حد ذاته بذاته عالماً بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره (١).

شؤون عين الذات من صفاته تجليات ذاته بذاته

المعنى:

يكون شؤون ذات الباري عبارة عن صفاته الكمالية وهي بحسب الحقيقة تجليات ذات الحق بذاته لذاته غنياً عن غيره.

نانه حقيقة الحقائق في غيب ذاته بوجه لائق

المعنى:

فبما ان الصفات الحقيقية من شؤون الذات يكون الباري في مرتبة ذاته البهجة المتقدمة على التفاضل (غيب ذاته) حقيقة الحقائق (اصل الصفات الحقيقية).

وليس ما عدا الوجود للصفة حقيقة فانظر بعين المعرفة  
وحيث انه وجود محض فكونه كل الوجود فرض

## المعنى:

واعلم انه على اساس نظر العرفاء ليس للصفة اتي حقيفة سوى الوجود  
وبما ان الباري تعالى (وجود محض) هو الوجود المطلق فلا نعين له بامر ولا  
تحديد له محد. كما قال صدر المتألهين مستنداً الى العرفاء ان الوجود المطلق  
كل الكمال: وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضلة اولي  
بتلك الفضلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وقيامها بحب ان يكون هو  
كل الاشياء على وجه ارفع واعلى (١). فيجب أن يكون الواجب كل الوجود  
من حيث الوجود لا من حيث التعينات كما ان مقدار العظم يوجد فيه كل  
المقدار من حيث المقدارية لا من حيث التعينات بامر والتحديدات محد.

هو نفس ذاته لذاته مطابق لكل من صفاته

## المعنى:

فالباري تعالى على اساس انه واجب بذاته لذاته يتحد مع جميع صفاته  
الكمالية الثبوتية. كما قال العلامة الطباطبائي: وتحقق ان وجوده صرف سيط  
واحد بالوحدة الحقة فليس هي ذاته تعدد جهه ولا تعابير حيثية فكل كمال  
وحدوي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الاخر المفروض له فالصفات  
الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عياً ومصادقاً وهو  
المطلوب (٢). وقال الاشاعرة ان الصفات الكمالية معان زائدة على الذات  
لازمه لها وكلها قديمه بقديم الذات وفيه كما عن العلامة الطباطبائي ان لارمه

(١) لاسفار، ج ٦ ص ١١٦

(٢) بهية الحكمة ص ٢٥٩

فقدان الواجب في ذاته صفات الكمالية وقد تقدم انه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي (١).

ومقتضى زيادة الصفات هو الغلو عن مقام الذات  
المعنى:

ويقتضي زيادة الصفة الكمالية على الذات خلو الذات عن الكمال في مقام الذات وهو خلف.

ويستحيل فيه الاستكمال كيف ومنه ينشأ الكمال  
المعنى:

ولا يمكن الاستكمال في الباري (على فرض خلوه عن الكمال في مقام الذات) وذلك لان الكمال يتواجد من الباري تعالى فهو المشأ لجميع الكمالات والمبدأ لكل الخيرات. وقال المعتزلة ان الصفات غير الذات وتكون الذات في افعالها نائية متاب الصفات.

وهكذا نيابة المعتزلي عن الصواب عندنا بمعزل  
المعنى:

ويكون نظر المعتزلة (نيابة الذات عن الصفات) مثل نظر الاشاعرة بعد عن الحق كما قال العلامة الطباطبائي: ان لازمه فقدان الذات للكمال وهي هياصة لكل كمال وهو محال (خلف) (٢).

(١) بهانه الحكمة: ص ٢٥٢

(٢) بهانه الحكمة: ص ٢٥٢

## علمه تعالى بذاته

لا كلام بين المتكلمين والفلاسفة الإسلامية في أن لباري تعالى عالم بذاته بالعلم الحضورى ويمكن أن نستدل به على رجوعه بما يلي:

١- الاستدلال بماعده كل مجرد عاقل، بأن البارى مجرد وكل مجرد عالم بذاته كما قال العلامة الحلي: انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبعبارة اما الصفري فانها (ظاهرة)، وام الكسرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعي بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته (١).

نجرد الواجب من صفاته      فذاته حاصرة لذاته

المعنى:

لا ريب ان اسجرد من صفات البارى فعليه يكون ذات البارى معلومة حاضرة لذاته.

ومن المعلوم ان الحضور والعلم عبارة عن الوجود كما قال صدر المتألهين: قد ثبت ان للأشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في المدركة (الى ان قال) بعد صفحات: ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب القائص العدمية وعدم الاحتجاب بالعلاس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلاصها فهي حاصلة لذاتها فتكون معمولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير (٢).

(١) مجريد الاعتقاد: ص ٢٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ١٤٩ و ١٢٤

وليس للحضور والشهود معنى سوى حقيقة الوجود

المعنى:

ولا معنى للعلم والحضور عند الباري إلا الوجود نفسه.

٢- الاستدلال بقاعدة المعطي لشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء فيقال ان العلم للعلماء بالذات (علم كل شخص بذاته) من عطاء الباري وبما ان معطي الشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء يجب ان يكون الباري عالماً بذاته. كما قال صدر المألهين: كيف يسوغ عند ذي فطره عقله ان يكون واهب كمال ما ومعيبه قاصراً عن ذلك الكمال؟ فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمتفيد اكرم من المفد. وحيث نب استناد جميع الممكنات الى ذاته (عالي) التي هي وجوب صرف وفعلية محضه ومن جمله ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العالمة والمعض لكل شيء اوفى بكل كمال غير مكرر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواهب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته كما مر (١).

وهو تعالى للوجوب الذاتي مبدأ كل عالم بالذات  
فذاته احق بالحضور لذاته اذ هو نور النور

المعنى:

ان الباري تعالى بما ان له من الوجوب الذاتي يكون مبدأ لكل عالم حصل له العلم بذاته لانه تعالى معطي الفيض فلا يكون فاقداً له فعلى هذا الاساس يكون ذات الباري اولى واحق بالعلم الحصري بالنسبة الى ذاته لانه



مفيض الفص وبور الور-

٣- الاستدلال بالنصايف بمعنى أن العالم والمعلوم متضايقان فلا يملك أحدهما عن الآخر قوة وفعلاً، تصوراً ووجوداً.

ووحدة العالم والمعلوم بمقتضى التضاييف المرسوم

المعنى:

وتثبت وحدة العالم والمعلوم على أساس التضاييف القائم بينهما بالوجدان فإذا ثبت الوحدة بينهما ثبت كون الباري عالماً به.

واشكّل على هذا الاستدلال الحكيم السرواري فقال: التكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام النصايف لا يقتضي زيد من تحقق أحد المتضايفين مع الآخر ولو بنحو لمقاربة لا مهتماً ولا مؤحراً لا الاتحاد كيف والعلة مضايقه للمعلول وللمحرك للمحرك ولتكافؤ لا يسدعي الا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما لا تحادهما وجوداً وحشة والآ حتمع المتقابلان في موضوع وأحد من جهة واحدة (١).

والحقيق انه لا اصل لهذا الاشكال لان النصايف عم من التقابل كما قل صدر المتألهين: فمض لتضاييف بحكم العقل تتقابلها كالعلية والمعلوليه و... بعضها لس كذلك كالعالمه والمعلومة وما يجري مجريهما كالمحب والمحوب والعاسق والمعشوق وعبر ذلك فالشي يكون من انسام التقابل من المصاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني (٢).

(١) عود افترق: ص ١٦٣

(٢) لاسفار: ج ٦ ص ١٧٣-١٧٤

بل هو علم لصحيح العقل      أتى على طوق صريح العقل

المعنى:

ولا يكون آخر المطاف هو اثبات الوحدة بين العالم والمعلوم بل الباري تعالى هو نفس العلم (لا العالم) كما ورد في النقل الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام: وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بمعنى انه جل ذكره عين الصفات فلا يكون صفة ولا اتصاف بل هو تعالى عين العلم وهذا ما حكم به العقل السليم من انه وجود صرف له كل كمال ولا مجال للتحديد والتعيين اذن ابداً.

## علمه تعالى بما سواه

قال صدر المتألهين: فلمهد لبياته اصولاً أحدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي لمسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء... الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واتم تحضلاً كان مع ساطته اكثر حيطرة بالمعاني واجمع اشتعلاً على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره... الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موحود وصدقه عليه ان يكون وجوده وحد ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الحارحة عن مهيته وحده... الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موحود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل... فاذا تمهدت هذه الاصول فقول: الوجب تعالى هو المبدأ البياض لجميع الحقائق والمهيات فوجب ان يكون ذاته تعالى مع ساطته واحديه كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فان لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه (تعالى) بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته او خارحة مفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال لتصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك

لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي يكشف رنجلي الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل في وحدة (١).

صرف الوجود ذاته البسيطة بكل معلولاته محيطه

المعنى:

وبما ان الباري صرف الوجود (الوجود الالهي) فيكون ذاته التي لها البساطة والوحدة الحقة محيطه بجميع معلولاتها.

فانه كما اقتضى الشهود كل الوجود كله الوجود

المعنى:

فالتحقيق ان الباري (كما هو اقتضاء الكشف والشهود العرفاني) يكون كل الوجود والوجود يكون كل الباري.

كما قال السيد الداماد في التقديسيات: وهو كل الوجود وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته (٢).

وهو له العلوية الذاتية والذات عين هذه العينية

المعنى:

والباري يكون له علة ذاتية وتكون الذات عين العلية.

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٦٤-٢٦٧-٢٧٦

(٢) غرر المرائد ص ١٧٢-١٧٣

فمبدأ الكل ينال الكل من حضور ذاته على رأي قس

المعنى:

فيال مبدأ الكل (الباري) جميع الموجودات علماً من جهة علمه بذاته (حضور ذاته) على رأي الحري. قال الحكيم السبزواري: وليس مجد وكمال ان وجوده بما هو مضاف اليها انكشف له تعالى بل انكشف اي انكشف الاشياء منطقياً في انكشافه اي انكشف ذاته بذاته على ذاته شرف وذلك الانكشاف المنطوي هو حضور الحق الاعلى من كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالى وهذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء وتارة باستتباع علمه تعالى بذاته علمه بما عداه (١).

لكن ماهياتها بالعرض تعلم اذ لها وجود عرضي

المعنى:

كل ما قلنا كان متعلقاً بوجود ما سوى الباري واما الماهيات فهي تعلم تتبع لوجودات (بالعرض) لانها حدود الوجود (وجود عرضي) فاد علم المحدود (الوجود) بعلم الحد (الماهية) بالعرض والسع .

وعلمه صرف على العينية فلا اسم منه في العلمية

المعنى:

ويكون علم لباري صرف على اساس عينية العلم مع وجود الباري الذي هو صرف الوجود (لان متحد الصرف صرف) فعليه لا يكون في العلمية اتم احاطه من صرف العلم.

نذاته بمقتضى الجمعيّة حقيقة الحقائق العينية

المعنى:

فيكون ذات الباري حسب اقتضاء الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه حقيقة جميع حقائق الخارجية (اصلها واوليها) لان الشيء مع تمامه في شئيته اولى به من نقصانه (كما قالوا).

وصرف علمه له التفصيل اذ ليس للجهل هنا سبيل

المعنى:

ويكون لعلمه الصرف الذي هو الاتم الاكمل تفصيل لكل شيء فيكون هو علماً تفصيلاً لانه لا سبيل للجهل حول صرف العلم.

والقول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا اصدق الاقوال

المعنى:

ويكون اصح الاقوال واصدقها هو القول بان علم الباري هو علم تفصيلي في عين الاجمال (الوحده والبساطة) كما ساء.

## علمه تعالى الفعلي بعد الایجاد

الى هنا كان البحث حول علمه تعالى بما سواء في مرتبة ذاته وتبين ان هذا لعلم عين ذاته تعالى (من الصفات الذاتية).

واما علمه بالنسبة الى ما سواء بعد الایجاد فلا يكون في مرتبة ذات الباري بل يكون هذا العلم الذي هو الایجاد والخلق في مرتبة ذات الموجودات والمخلوقات لان العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الایجاد حتى يكون علماً فعليه يكون العلم بعد الایجاد من الصفات الفعلية الزائدة على الذات كما قال العلامة الطباطبائي: ان للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته وان له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته وهو المسمى بالعلم قبل الایجاد وانه علم احتمالي في عين الكشف التعصلي وان له تعالى علماً تعصلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الایجاد وان علمه حضوري كيفما صور (١).

ایجاد عين ظهوره فلا اقوى حضوراً منه عند العقلاء  
هذا حضور في مقام الفعل وربما يدعي بعلم فعلي

المعنى:

ان ايجاد الباري (وجود الموجودات باعتبار اخر) يكون نفس تجلي الباري وظهوره فلا يكون شيء اقوى (حضوراً) كشفاً بالعلم الحضوري من الایجاد كما هو واضح عند من له الدراية والفعل وهذا العلم يكون بعد الایجاد

في مقام الفعل وعليه سمي بالعلم الفعلي.

فكل موجود بنحو الجمع والفرق معلوم بغير منع

المعنى:

فيكون كل شيء من الخلق بنحو الاحمال (الجمع) ونحو التفصيل (الفرق) معلوماً حاضراً عند الباري بدون مانع في البين.

وجوده علماً وعيناً واحداً فعلمه الفعلي نعت زائد

المعنى:

وبما ان وجود كل الموجودات بنحو الصورة العلمية (علماً) يتحد مع وجودها بنحو حقائق خارجية (عيناً) وتكون الصورة العلمية تابعة للحقيقة الخارجية، كان العلم الفعلي للباري صفة فعلية زائدة علم الذات.

### مراتب علمه تعالى مجده

قال صدر المتألهين في بيان مراتب علمه: وهي (المرتب) العناية والقضاء ويقال له (ام الكتاب) والقدر ويقال له (كتاب المحو والاثبات) كما اشار اليه بقوله «يحيي الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» ومحلهاما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ (١).



عناية الواجب علم ذاتي بما سواء في مقام الذات

المعنى:

أن أول العراتب من علم الباري هو العلم الذاتي لنواجب في مقام الذات بالنسبة إلى ما سواء وسمى العلم بالعناية.

كما قال صدر المتألهين: وأما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه...

والحق أنها علمه بالاشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً لاهتمتأدية (١).

قضاؤه علومه لفعلية في القلم الاعلى عدت مطوية

المعنى:

وقضاء الباري عبارة عن علوم الباري الفعلية وهي أصبحت متجلية في العقل الاول (القلم الاعلى).

والقلم الاعلى في الاصطلاح عقل العقول اعظم الارواح وسائر الاقلام والعقول علومه بالفرق والتفصيل

المعنى:

والمراد من القلم الاعلى في اصطلاح الفلاسفة هو العقل الاول (عقل العقول) وهو اعظم الارواح واجلها وانما عير بالقلم لاجل الوساطة للأفاضة

تشبيهاً بالقلم المادي الذي يوسط للكتابة وأما سائر الأقلام من العقول الطولية (بعد العقل الأول) فهو علوم الباري بحو الكثرة (الفرق) والتفصيل. وهو قضاء تفصيلي أولي والصورة القائمة بالعقول التفصيلية كما قال الحكيم السبزواري: لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات كان على ضربين، (١) قضاء إجمالي وهو الصور القائمة بالقلم اعسي العقل الأول بل مجموع العقول الطولية لأن الترتيب يؤدي إلى الوحدة، (٢) وقضاء تفصيلي أولي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية أعني الطبقة المتكاثرة، (٣) وتفصيلي ثانوي وهو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبإم الكتاب (٤).

ولوح تلك الصور العقلية نفس لها العموم والكلية وهي محل قابيل للصور ولوحها المحفوظ عن تفسير المعنى:

وأما لوح تلك الأقلام والعقول (الصور العقلية) عبارة عن النفوس الكلية وهو قضاء تفصيلي ثانوي وتلك النفوس تكون قوالباً للصور ومن جهة العقلية تسمى باللوح المحفوظ (باعتبار المصونية عن التعبير).

كما قال صدر المتألهين: وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الصبغة سبعة الملوك الأقصى إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس العلوية، إلى أن يتبين أقسام اللوح فقال: أن الأول لوح محفوظ مافيه من التغير يسمى بإم الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات (٥).

والمراد من اللوح الثاني لوح القدر وهي النفوس الفلكية التي ينتفش فيها صور جزئية كما قال صدر المتألهين، وأما القدر فهو عبارة عن وجود

(١) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٠ الهامش

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٤

صور الموحودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجبرني مطابقة لما هي موادها الخارجية الشخصية مستتة الى اسبابها وعللها وحية بها (١).

وعالم المثال لوح القدر      بانفرد لا بالجمع نقش الصور  
وهو كتاب المحو والاثبات      ومنه عنوان البداء أن

المعنى:

ويكون في الآهوت (عالم المثال) لوح القدر لنش الصور العلمية بحو الكثرة والتفصيل لا بالوحدة والاجمال ويكون ذلك اللوح كتاب المحو والاثبات ومن هنا يحقق عنوان البداء فاذا نحى من اللوح ما كان ناتاً على اساس انتهاء الامد بحصل البداء المصطلح.

والصور الكونية الحرئية      احيرة المراتب العلمية

المعنى:

ويكون الصور الجزئية في عالم الكون مرببة الاخيرة من مراتب علمه تعالى.

واشكل عليه صدر المتألهين وقال: فما اسحق قول من حكم بان وعود تلك الصور الحرئية في موادها الخارجية احيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى وسمى ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة (٢) ولا يحقق ان هذا القول (القول بالمرتبة الاخيرة) مختار عند السيد وس

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٩٣

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٢٩٦

تبعه وقال السيد المحقق الداماد في أفق المبيس ان تلك المرتبة من القضاء العيني وتبعه الحكيم السزوازي فقال: الصورة الجبرئية العيسية المنطبقة في المواد الكونية عينة اي عيبي القدر والقدر العيبي (١).

### قدرته تعالى

قال صدر المتألهين ان للقدرة تعريفين على المشهور: احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة، ومن افاضل المتأخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقيق (٢) والتحقيق ما ذهب اليه الفلاسفة.

قدرته بحيث ان شاء فعل      وهي له ثابتة من الازل  
اذ ليس قوة ولا امكان      في ذاته فانه نفسان

المعنى:

ان قدرة الباري يكون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وتلك الصفة ثابتة للباري من الاول فتكون من الصفات الذاتية لان ذات الواجب لا سبيل للامكان فان الامكان نقص وهو في واجب الوجود محال.

(١) عرر التراث: ص ١٧٧

(٢) الاسعاف: ج ٤ ص ٤٠٣

## الضرورة الذاتية

بل النعموت كلها فعلية لذات بالضرورة الذاتية

المعنى:

تبيّن أنه لا دخل في الصفات للأماكن بل الصفات كلها فعلية للذات وذلك بواسطة ضرورة التي ستنشأ عن كونها ذاتية فيما أن الصفات الذاتية تكون لها عيبية للواجب الذي هو كمال مطلق تصبح الصفات فعلية بفعلية الذات.

ومن هنا يظهر ضعف التفسير الأول كما قال صدر المسألهين رداً على هذا التفسير: فإن الصحة والحووز في الفعل ومقابلته مرجعهما الامكان لذاتي وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لأن هناك وجوداً بلا عدم ووجوداً بلا امكان وفعلية بلا قوة (١)

والحقيق أن يقال أن في ذلك (تفسير القدرة بالصحة) وقع لخلط بين صفة الفاعل (القادر) وصفة الفعل (المقدور) فإن لصحة لو كانت صفة الفعل، لكاتب بمعنى الامكان وأما اذا كانت صفة لفاعل فكأنت بمعنى القدرة.

وليس في الوجوب من ايجاب لبعده جداً من الصواب بل هو في قبال الاختيار لا وصف الامكان على المختار

## المعنى:

ولا دخل لاحتجاب الوجود في وجوب الوجود بان يكون الباري قادراً  
موجباً كما قد يوهم ان واجب الوجود واجب اليجاد بل التحقيق ان  
الاحتجاب يقع في قال الاختيار (فيقال الموجب والمخير) ولا يقع الاحتجاب  
في مقابل وصف الامكان المقابل للوجوب.

كما قال صدر المتألهين بعد تأييد تفسير التاسي: وليس يلزم من ذلك  
جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في  
اضائها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من  
فواعلها لانها مسخرات بامر سبحانه (١).

وقال الحكيم السبزواري ان مشأ ذلك (اطلاق الموجب للنار) من  
تحريف الكلمة (الاشتباه في المراته) فقال: وليس موجباً بفتح الجيم اي  
فاعلاً (موجباً) يجب فعله لا قدرته واحياره كالمضطر تعرض الى من نسب  
الى الحكماء اطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بانه حرف الكلمة عن  
موضعها فانهم اطلقوا الموجب بالكسر وقد حرف الى الفح كيف وهو تعالى  
عندهم عين العلم والارادة والاختار فكيف يعتقدون ان فاعليته كفاعلية  
الشمس للاشراق والنار للاحراق (٢).

والاختيارية بالكسبية      بالعلم والقدرة والمشية  
لا دخل للوجوب والامكان      في الاختيارية بالبرهان

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣٦٠

(٢) غرر العرائف: ص ١٧٨

## المعنى:

وتكون الاختيارية الكاملة لباري بواسطة العلم والقدرة والارادة ولا يكون في الاختيارية دخل للوجوب والامكان وذلك للزوم الخلف.  
كما قال صدر المتألهين: واما الواجب (جل اسمه) فهو في ذاته ناماً  
و... فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير  
ويجود النظام ويضع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة (١).

فهو بنفس ذاته قدير من نور ذاته بفيض النور

## المعنى:

فعلى ما قلنا يفيض الباري فيصاً (النور - الوجود) من نور ذاته بذاته وهو  
القادر المتعال بالذات.

والاختيارية في الافاضة كالعلم عين ذاته الفيضة

## المعنى:

وتكون صفة الاختيار (المراد منها القدرة) في افاضة الفيض والوجود  
عين ذاته الفيضة كالعلم والحياة وغيرهما.

وقدرة الواجب صرف القدرة فهي محيطية بكل ذرة

## المعنى:

وبما ان القدرة كالعلم عين الذات تكون تمام القدرة وكمائها (صرف

(١) لاسفار: ج ٦ ص ٢٠٩

القدرة) فعلى الاساس العينية والصرافة لها عمومية وحاطة بجميع الكائنات من كراتها الى ذراتها.

قال الحكيم السبزواري: ولا تنوهم الجبر من ذلك (عموم القدرة) لان علمه العملي كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمبادئه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن او السيئ وتصورك اياه وتصديقك بفايته العقلية الدائمة او الوهمية الدائرة وبالحملة تعلق علمه بفعلك مسبوقاً بمبادئه فلزمت المبادي فاختيارك ايضاً حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب الاختيار لا ينافي الاختيار (١).

ليس انتهاء كل قدرة الى قدرته جبراً كما قد اشكلا  
والفعل موصوف بالاختياري لا الاختياري تحت الاختيار

المعنى:

ان اتكاء قدرة الناس بالقدرة العامة المطلقة من الباري لا يستلزم الحر كما قد يتوهم لان القدرة كيمما كان تنفي الجبر، والفعل الصادر عن قدرة موصوف بالاختياري ولا يكون الفعل الاختياري مفهوماً تحت الاختيار حتى يلزم الحيرة.

قال الحكيم السبزواري: فالفعل فعل الله لان نسبة ذلك الوجود الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان وان في مقام التوحيد يسقط اصاف الوجود الى المهيئات فكذا في الفعل وهو في عين كونه فعل الله تعالى، فعلنا اذ علمت ان الابداد متفرع على الوجود وخلاصة الامر بين الامرين ان الابداد يدور مع الوجود حيثما دار ومعرفة نسبه الابداد بسوقف على معرفه نسبه



الوجود وقد علم ان الوجود الامكاني له سبة الى العاقل وله سبة الى القابل فكذا اليجاد وهاتان النسبتان في الوجود منحقتان ما دم ذات موضوعه متحققه فكذا في اليجاد (١).

وسبة اليجاد كالوجود وربطه كربطه المشهود

المعنى:

وتكون سبة ايجاد الفعل (في افعال العباد) لى الخالق والمخلوق مثل سبه الوجود الى الخالق والمخوق وربط اليجاد بالباري كبط الوجود به تعالى وهذا الامر هو المشهود عند اهل الصيرة.

وقال الحكيم السرواري: اردنا (في قولنا وكيف فعلنا انيسا فوصا والحال ان ذا اي تفويض فعلا تفويض ذاتنا) ان نيس ن الممضود ابطال التفويض المستلزم للشرك الحفي ون التحقيق ما هو مذهب اهل الحق العائور من الائمه الاحيار عليهم السلام من الامر بين الامرين (٢)

ودعوى الاستقلال في اليجاد شرك فلا تفويض للعباد  
فصح لا جبر ولا تفويض بل بينهما امر وان دق وجل

المعنى:

وما يدعي ن العباد في وجودهم مربوطة بالباري وما في افعالهم (في الاتحاد) مستقلة عن الباري فهو الشرك بالله لا التفويض منه اليهم فعليه يكون النظر الصحيح به لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وهذا هو الرأي السائد وان كان دقيقاً جداً.

(١) عرر الفرائد: ص ١٨٠-١٨١

(٢) عرر الفرائد: ص ١٨٠

## ارادته تعالى شأنه

قال صبر المسألين: الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب (تعالى) عين ذاته وهي عليها عين الداعي (١).

ارادة الواجب حب ورضا لا الشوق فالعقل بمنعه نصي

المعنى:

ان اراده الباري هو نفس الحب والرضا ولا تكون بمعنى الشوق لان الشوق كيف نفساني يحنص بالانسان وهو في الواجب غير منقول.

مفهومها بغير العلم بما هو الصلاح عند جلّ الحكماء  
وانما الوحدة والعينية في واجب الوجود في الهوية

المعنى:

وليعلم ان مفهوم الارادة يعاير مفهوم العلم على ما هو المختار عند اكر الحكماء (على اساس الصلح والجمع بين الوحدة والتعاير) وما تكون الوحدة بين الارادة والعلم، مصداقاً بالنسبة الى ذاته المقدسة.

والمبدأ الكامل خير محص وحب صرف الخير حتم فرض  
فذاته محبوبة لذاته ومنه حتم لعلولاته

المعنى:

لا ريب في ان مبدأ الكامل من جميع لجهات خير مطلق فهو كل الخير

وبما ان حب صرف الخير (المبدأ الكامل) امر حمى ومنقطع فتكون ذاته  
التي هي صرف الخير محبوبة لذات الناري جل ذكره ويسمى من حبه لذاته  
حبه لمعلولاته.

وحبها بعين حب الذات      بالجمع لا بالفرق حب ذاتي  
وحبها بالفرق حب فعلي      فانه كالعلم عين الفعل

المعنى:

ويكون حب المعلولات بعين حب لذات وهذه العيبة تكون بالوحدة  
والاجمال (بالجمع) لا بالكثرة والتفصيل (بالفرق) فعليه يكون حب المعلولات  
حاً ذاتياً وأما حب المعلولات بالكثرة والتفصيل (بالفرق) يكون حاً فعلياً فان  
الحب الفعلي عين لفعل كما ان العلم الفعلي عين المعلوم.

وهذه مشية فعلية      عيرية الدان لها جلبة

المعنى:

ونكون هذه الارادة (لحب الفعلي) عباره عن المشية الفعلية ومن لمعلوم  
حياً انها زائدة على الذات.

والحكم بالحدوث في الاخبار      في مثلها جار بلا اسكار

المعنى:

ويكون الحكم بحدوث الارادة في اخبار لمعصومين (ارادته احداثه)  
صحيحاً في مثل المشية الفعلية.

## اقسام الارادة

ان الارادة على نظر الفلاسفة على قسمين، ١- الذاتية وهي عين الذات ولا تتعلق إلا بالذات ومعلولاتها، ٢- الفعلية (عزمية) وهي زائدة على الذات، ثم الفعلية تنقسم باعتبار المتعلق بالتشريعية (باعتبار المتعلق بعالم الشرع) وبالتكوينية (باعتبار المتعلق بعالم الكون).

وليست الارادة الذاتية في موقع التكليف التشريعية  
اذ المراد في مقام ذاته ليس سوى الذات ومعلولاته

المعنى:

فتبين ان الارادة الذاتية لا توجد في مقام التكليف الشرعي فلا تكون الارادة الذاتية بالارادة التشريعية لان المراد (متعلق الارادة) في الارادة الذاتية التي هي في مقام الذات ليس إلا الذات ومعلولاتها.  
والامر والنهي على القول الاسد ارادة عزمية كما ورد

المعنى:

ويكون الامر والنهي على القول الصحيح من الارادة الفعلية كما ورد عن ابي الحسن عليه السلام قال: ان لله ارادتين ومشيتين: ارادة حكم وارادة عزم. يهيى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء او ما رأيت انه يهيى ادم وزوجته ان يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت مشيتهما مشيئة الله تعالى وامر ابراهيم ان يذبح اسحاق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله (١) ان هذه الرواية دلت على ان الامر والنهي من الارادة العزمية.

والفعل بالارادة العزيمة      يراد لا الذاتية الحتمية  
وحيث ان الذات مرضى بها      ففعلها كذا لدى اولي النهي

المعنى:

وظهر ان الفعل (الخلق) يراد (يصبح مراداً) بالارادة الفعلية (العزيمة) ولا يكون الفعل مراداً بالارادة الذاتية التي لا تتخلف عن المراد وبما ان الذات تكون مرضية فيكون فعل الذات كذلك مرضياً لان ما صدر من المرضي مرضي عند اولي الدراية السامية.

وهو وجود مطلق كما وصف      وكونه خيراً بديهياً عرف  
ولا يكون الشر الا عدماً      فليس بالذات مراداً فاعلما

المعنى:

ويكون فعل الباري على ما وصف الفلاسفة امراً وجودياً على الاطلاق (فلا دخل للاعدام فيه) وعليه اصبح فعل الباري خيراً بالهداية فاعلم ان لشر لا يكون الا امراً عدماً فعليه لا يكون الشر مراداً بالذات بل يكون مراداً بتبع الحير الكثير.

كما قال صدر المتألهين بعد بيان ان فض وجود الباري اما يتعلق بما يعلمه حيراً: فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيره ايضاً اما يريد بها ما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فاشرور الطعفة النادرة دخلة في قضاء الأعمال العرض وهي مضي بها كذلك (١).

وعالم الامر هو القضاء      لا بدع في ان يسحب الرضاء  
اد هو نور لا يشوبه الظلم      فكله حير على الوجه الاتم

## المعنى:

ويكون عالم الامر هو عالم القضاء الالهي (وهو الخير بتمامه وكماله) ولا عجب في ان الرضا بالقضاء واجب.  
كما قال صدر المتألهين: فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي (١)، والقضاء يستحق الرضا بالضرورة لان عالم القضاء (عالم الامر) نور مطلق لا تشوبه الظلمات اصلاً فيكون كله الخير بتمامه وكماله.

وعالم الخلق هو المقضي      فالفرق ما بينهما مرضي

## المعنى:

واما عالم الحلول (الفعل) فهو المقضي ومن المسلم ان بين العالمين فرق واضح فان عالم الامر هو القضاء وعالم الخلق هو المقضي.  
كما قال الحكم السيزواري في حاشيته على الاسفار: فان القضاء هو العلم الفعلي والمقصي هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر الا ترى انه يصح ان يقال علمه (تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال لاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة (٢).

فانه تصحبه الشرور      ففي الرضا بحده المحذور

## المعنى:

فان عالم الحلول مصاحب لشرور فعلية في تعلق الرضا بعالم الحلول

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٨٢

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٣٨٠ الهامش

مانع ومحذور.

كما قال صدر المتألهين: عالم الامر كله خير، والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى: «قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق» (١).

### انه تعالى غاية الغايات

قال صدر المتألهين: لا شبهه في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجوده هي علة صدوره ومدأ تكونه (٢). فيكون لكل موجود في العالم السفلي، وجود نوري في العالم العلوي كما قال الحكيم السبزواري.

فالكل من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني (٣) ويمكن الاستدلال عليه بالنسبة الى وجود الانسان بآية: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين» بان يكون المراد (على حسب الاحتمال) من الجملة الاولى (خلقنا الانسان في احسن تقويم) هو الوجود النوري في العالم العلوي والمراد من الجملة لثانية اثم رددناه اسفل سافلين) وجود الانسان بعد الهبوط في العالم السفلي (على ما فهمته).

ان النظام الحسن الامكاني طبق النظام الكامل الرباني

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٨٢

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٢٨٢

(٣) عود الفراند: ص ١٧٦

## المعنى:

يكون النظام الحسن والصنع البديع الموحود في عالم الكون على التحقيق مطابقاً مع النظام الكامل النوري الموجود في العالم العلوي.

فانه ظهور صرف النور      فليس اجلى منه في الظهور  
وكل مصنوعات بديعة      وفي الجميع حكم منيعة

## المعنى:

فان النظام الكوني ظهور وتجلي من وجود الباري (صرف النور) فلا يكون شيء اجلى واظهر من النظام الموجود في العالم بالنسبة الى ظهور نور الباري ويكون كل مصوعات الباري بديعة الشكل وفي كل مصوع حكمة ميعه ولكل شيء آية من آيات الله عز اسمه الكريم.

ثم اعلم ان الهدف الاقصى وغاية العايات من خلق المخلوقات هو مبدأ المبادي كما يستفاد من قوله تعالى «**إنا لله وإنا اليه راجعون**» وقال صدر المتألهين: **إن العلة الغائية كما مّر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيئتها لفاعلية الفاعل (إلى أن قال) والعايات مترتبة منسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً (الباري) ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش (١).**

وغاية الكل الذي سواها      أن إلى ربك منتهاها

## المعنى:

ويكون غاية كل الموجودات هو الذي خلقها (سواها) كما قال في القرآن



الكريم: «وان الى ربك المنتهى» (١).

اختلف الحكماء واهل الكلام بالنسبة الى وجود العرض في فعل الباري ذهب الحكماء الى نفي غرض زائد على ذات الباري واقتوى الدليل عليه هو: ان الباري عز اسمه غي مطلق فاذا كان فعله لعرض يستلزم الاستكمال الذي هو فرع النقص وهو محال واتما المتكلمين فذهبوا الى ان فعل الباري يكون لغرض واقتوى الدليل عليه هو لزوم العبث، كما قال العلامة الحلبي:

ان كل فعل لا يقع لعرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مسكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والحواب) ان النقص انما يلزم لو عاد العرض والبيع اليه اما اذا كان العرض عائداً الى غيره فلا، كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفسه (٢).

والقصد من نفي زيادة الغرض ليس على الاطلاق حتى بالعرض بل نفي كل غاية بالذات وحصرها في غاية الغايات

المعنى:

والتحقيق ان المراد من نفي زيادة العرض لا يكون نفي العرض مطلقاً حتى العرض الذي يترتب بالتبع بل المراد منه نفي الغاية بالذات وحصر الغاية في غاية الغايات (الباري تعالى).

واتما العرض التبعي فلا مانع منه كما قال صدر المتألهين: فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله (سبحانه) مطلقاً لا يكون لعرض سواء من ايصال خبر

(١) النجم: آية ٤٢

(٢) بحريد الاعتماد ص ٢٢٨

بممكن او منفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب (بالتبع) على افعاله هذه الغيات والاغراض (١).

فان فرض غاية سواء      نقص كمال عزه بأبواه  
وليس يجدي غرض الايصال      للنفع في محذور الاستكمال

المعنى:

فالذي يرشدنا الى المطلوب هو ان فرض كل غاية سوى الباري (زائد عليه) لازمه الاستكمال المتفرع بالنقص وهو مستحيل بالنسبة الى الكمال المطلق فيسعه كمال عزّ الباري واما تحقق الغرض في افعال الباري لاجل ايصال الخير والنعم للعباد كما عن المتكلمين لا يجدي في محذور الاستكمال المتفرع على النقص.

اذ هو اما يفتضي كماله      او نقصه او هو لا اقتضاء له  
وما عد الاخير نقص بين      وهو تعيين بلا معين

المعنى:

لان الغرض لا يحلو ما ان يفتضي كمال الباري او يفتضي نقص الباري او يكون نحو اللاقتضاء بالنسبة الى الكمال والنقص والاوان (ما عد الاخير) نقص ظاهر وهو يستحيل في الباري واما الاخير فهو عرض وقصد (تعيين) بلا مفروض وما قصد (بلا معين) وهو ايضاً لا يعقل لان القصد والتعيين لا يتحقق بدون القاصد.

فكل فعل واجب الوجود      صرف عناية ومحض جود

المعنى:

فبالنتيجة يكون كل فعل من افعال الباري صرف العناية والجود فلا يكون فعل المبدأ الجواد الا جوداً وعناية.  
كما قال صدر المتألهين بان الفائدة والعاية والفرض: كلها في فعل الله (سبحانه) شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العاية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام (١).

### حياته تعالى

قال صدر المتألهين: الحياة التي تكون عبدا في هذا العالم تنم بادراك والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني (على الاغلب) ... فقال: فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة و... ومنشأ لكل فهو احق واليق باسم الحياة من جميع، كيف؟ وهو محي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود، كالعلم والقدره لكل ذي وجود وعلم وقدره (١).

حياته كعلمه وقدرته      اشرف مما هو لي بربته

(١) الاسفار ج ٦ ص ٣٦٦-٣٦٧

(٢) الاسفار ج ٦ ص ٤١٤-٤١٣

## المعنى:

ان حياة الباري تكون مثل العلم والقدرة من الصفات الذاتية اعلى واشرف مما هو في مخلوقاته.  
 كما قال صدر المتألهين: انه راحب العلم والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعللة على وجه اعلى واشرف (١). فتبين ان الباري تعالى حي ولكن لا كالأحياء.

يجل عن كيفية المزاج ركل تركيب او امتزاج

## المعنى:

لا ريب في انه: جلّ الباري عن الحياة المادية (كيفية المزاج) وجلّ عن التركيب والامتزاج.  
 كما قال صدر المتألهين: ان حاة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الأحياء من اثار العلم والقدرة (٢).

بل الحياة مبدأ الادراك والفعل في الكل بالاشتراك

## المعنى:

بل تكون الحياة هو مبدأ الادراك والفعل في جميع الأحياء بنحو

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٤٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٤١٢

الاشتراك في المفهوم.

كما قال صدر المتألهين: فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك (سائر الصفات من العلم والقدره والحياة) (١).

ولا ينافي وحدة المفهوم      تفاوت المصداق في الموسوم  
ففيه عين مبدئية الاثر      في غيره كيفية كما اشتهر

المعنى:

ولا يكون تفاوت المصداق من حيث الوجود والامكان منافياً مع الوحدة في المفهوم فعليه تكون الحياء في الباري عين مبدأ الاثر (عين الذات) ويكون في الممكن كيفية خاصة مراحية التي تسبق من تركيب المادة والصورة.

كما قال صدر المتألهين: ان حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الوجود بما هو موجود (الى ان قال) فالحياء في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والعقل ففوة الادراك وفوة العقل كأنهما آتاهما للكون المذكور وهو مبدأ لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدره والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود (٢).

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٤٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٤١٨-٤١٩

## بصره وسمعه تعالى شأنه

قال صدر المتألهين: ان الحق يعلم الهويات الخارجيه شخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوماتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالسموعات والمبصرات رائد على مطلق العلم بهما ولر على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود السموعات سمع وشهود المبصرات بصر (١).

شهوده للمبصرات بصره      اذ هو موجود له ما يبصره  
ونيل كل مبصر ابصاره      وان يكن تفاوتت اطواره

المعنى:

ان علم الحضوري (شهوده) منه تعالى بالسبب الى المبصرات يكون بصر الباري لان الحق جل ذكره هو الموجود الذي بين يديه وجود كل ما يبصره الباري ويده كل شيء وله تعالى (من لطفه عز اسمه) نيل كل مبصر بنعمة البصر وان يكن الاختلاف بين الابصار بحسب تفاوت المراتب والاطوار من الابصار بالاحاطة ومن الابصار بالاحساس.

كذا ارتباط كل مسموع به      يحقق السمع له فانتبه

المعنى:

ويكون ارتباط السموعات بالباري كالمبصرات ثبت وجود السمع للباري فانتبه ان ذلك (وجود لسمع والبصر) يكون على اساس قاعدة كل ما

يوجد في المعلولات من الكمالات الوجودية يوجد في العلة بنحو أعلى وأشرف.

والكل غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلولاته

المعنى:

ويكون كل من السمع والبصر دتاً غير العلم المطلق الذي هو العلم بجميع المعلولات.

كما قال صدر المتأهين: ولتحقيق ان السمع والبصر معهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم (١).

والدوق والشم كما في اللمس كمال حيوان فغير ليس  
ليست من الكمال للوجود فلم تكن لسواجب الوجود

المعنى:

واما الصفة الذائقة والشامة وكذلك الصفة اللامه (في اللمس) كل ذلك من الكمالات الحيوانية فلا ليس واشكال.

فليست تلك الصفات من الكمالات الوجودية وعليه لم تكن الصفات الثلاثة موجودة للواحب الوجود تعالى وتقدس.

## كلامه تعالى شأنه

ان الكلام بحسب العرف لفظ دال على المعنى الوصفي فيكون الكلام مبرزاً لما هو في الضمير هذا مما لا اشكال فيه واما كلام الباري فهو هو لفظ او لا؟ قال اهل الكلام ان كلام... لفظ ولكن بما انه تعالى منزّه عن مشابهة الانسان في التلفظ يكون معنى تكلمه عزّ اسمه ايجاده وخلقيته للكلام كما قال العلامة الحلي. انه تعالى اوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد الى ان استدل على ثبوت الكلام بالاصل الموضوعي: من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في امكان خلق الاصوات في اجسام تدل على المراد (١).

والتحقيق ان الكلام هو اظهار ما في الضمير واعلام ما في الممكنون فعليه كل شيء كان مظهر لما في الممكن هو كلام سواء كان لفظاً او فعلاً وبما ان اوضح اظهاراً وايسر وجوداً في الانسان هو اللفظ فاشتهر ذلك (اللفظ) بالكلام في عرف الناس وقد بحسب الحقيقة كل فعل وعمل كان دالاً على ما في الضمير هو الكلام.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان اللفظ وجود اعتباري لمعناه وان الكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلم ليسدل به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود واعتباره من جهة اعتباريه لدلالة كما عرف والعاية فيه اعلام ما في الضمير ومن هنا يظهر ان الفعل لما دلّ بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية كان كلاماً لمعانيه كاشعاً عتاً في ضميره يصدق حد الكلام عليه (٢) وعلى اساس ذلك يطلق على

(١) جريد الاعتماد: ص ٢٢٤

(٢) الاستغفار: ج ٧ ص ٣ و٤ التمهيد.



الموجودات كلمات الله، كما هي قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً» (١) والمراد من الكلمات في هذه الآية هي الموجودات وبطلق على الرسول الأعظم جامع الكلم وعلى الأنبياء الكلمات التامات فيكون كلام الباري ظهوره الكاشف عن عيب ذاته كما قال صدر المتألهين نقلاً عن بعض العارفين: أول كلام شق اسماع الممكنات كلمة (كر) وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله (٢).

ان الكلام فيه ذو شؤن فممنه ما لغيره المكنون

المعنى:

لا شك في ان لكلام الباري شؤن متعددة فمن ذلك الكلام ما هو يختص لكشف غيب المكنون.

وهو ظهور ذاته للذات بدعى لدينا بالكلام الذاتي  
يعرب عن حقائق مكنونة في ذاته عن غيره مصونة

المعنى:

ويكون الكلام الكاشف عن غيب المكنون ظهور الذات فهو دلالة الذات على الذات وسمى هذا الكشف والدلالة عندما بالكلام الذاتي وهو يكشف عن اجمال ذاته (حقائق مكنونة في ذاته) الذي يكون مصوناً عن درك الغير فلا يدل على جلال الذات الا جمال الذات.

(١) الكهف: آية ١٠٩

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٥

ومطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير

المعنى:

ويكون المراد من مطلق الكلام على ما هو المشهور ما كان مظهراً عما  
في الضمير.

فليس في دعوى الكلام النفسي وفي قسامه به من بأس  
لكنه ليس مراد الاشعري فانه بمثله لم يشعر

المعنى:

فعلى اساس ان الكلام هو مظهر ما في الضمير لا بأس بقيام الكلام في  
النفس ولا اشكال على القول به كما عن الاشاعرة ولكن ما هو المقصود  
عندنا من الكلام النفسي (وجود المعنى في الدهن) لا يكون مراد الاشاعرة  
فانهم لا يقولون (لم يشعر) بل ما قلنا كما قال العلامة لحلي نقلاً عن  
الاشاعرة انه (تعالى) متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة  
وغيرهما من الصفات تدل عليها العاراب وهو الكلام النفسي وهو عندهم  
معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام (١)  
ومن المعلوم ان الكلام النفسي على تفسير الاشعري ليس الا اسم بلا رسم  
وليس الا الدعوى بلا شاهد وقال الحكم السرواري: ان من قال بالكلام  
النفسي اذا اراد جامعة ذلك الوجود السط الاقدس جميع الكلمات بمصداق  
واحد بسيط لكان موحهاً (٢).

(١) مجريد الاعتقاد: ص ٢٢٤

(٢) الاسفار - ج ٧ ص ٢ الهامش.

ومنه فعلي له مراتب      معربة عما اقتضاه الواجب  
اذ كل فعل عند اهل المعرفة      يعرب عن مكمون اسم وصفة

المعنى:

ومن الكلام ما هو فعلي (لا الذاتي) ويكون له مراتب عديدة تظهر عما  
اقتضاه شأن الواجب من الكمالات الوجودية لان كل فعل من افعال الباري  
كلام يظهر عن مكمون الاسماء والصفات على ما عند العرفاء.

وفعله كلامه كما ورد      وهو لهذا المدعى حير سند

المعنى:

ويكون فعل الباري هو كلامه تعالى كما ورد في نهج البلاعة عن  
امير المؤمنين عليه السلام: اما نقول لما اراد كونه كن فيكون لا يصوب يمرع  
ولا بئداء يسمع واما كلامه سبحانه فعله (١) وهذا البان اقوى شاهد للمقصود  
وحير سند للمدعى

وهذه المراتب العلية      اسمها حقائق عقلية  
هي الحروف العليات وهي لا      ترى لها نقصاً ولا تبلاً

المعنى:

ويكون اسم هذه المراتب العلية (من الكلام الفعلي) حقائق عقلية التي هي  
حروف عليات وهي التي لا ترى لها نقصاً ولا تبيراً.  
كما قال صدر المتألهين تقريباً لها: الجواهر العقلية حروف عليات

(١) الاسفار: ج ٧ ص ٤ الهامش

وهي كلمات.... الثامات التي لا تبيد ولا تنقص (١). وتلك الكلمات إنما سميت بالحروف العاليات لأنها متدكة الانيات كما ان الحروف غير مستقل بالمفهومية.

والملكوت كلمات محكمة وكل ما في الملك ايضاً كلمة

المعنى:

وتكون مربه اخرى هي الملكوت وهي كلمات الله المحكمة والمرتبة الثالثة هي كل ما في عالم الحلو والملك فهي ايضاً كلمات الحق.

فعالم النفوس اسماء وما في عالم الاجسام افعالاً سما

المعنى:

فهي مرتبة الملك يسمى عالم النفوس، بالاسماء وذلك باعتبار استقلالها في انتساب الوجود الى ذاتها وعدم اندكاك انياتها (كما قرروا) وما يكون في عالم الاحسام سمي بالافعال فقال للاجسام المتجددة والطباع السائلة بحسب الاصطلاح انها افعال في مقابل الاسماء وبكلمة واحدة تعبر عن الانفس بالاسماء وعن الاجسام بالافعال في عالم الملك.

ومنه لفظي ومنه كتبي وكل واحد كلام الرب

المعنى:

ومن الكلام ما هو الكلام اللفظي الذي يتحقق بالصوت ومنه الكتبي الذي يتحقق بالكتابة كما تحلى للانبياء كلام الله لفظاً وكتباً وكل واحد من اللفظي والكتبي كلام الله المجيد.

## الفرق بين الكلام والكتاب

قال صدر المتألهين نفعاً عن بعض المحققين: ان كلام الله غير كتابه، والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكرار والتعير لقوله تعالى «وما امرنا الا كلمح بالبصر أو هو أقرب». واما عالم الخلق فمشمول على التكرار والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين». اقول ولاحد أن يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار (الى ان قال) صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى لقابيل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاختار الآخر كناية (١).

بين الكلام مسنه والكتاب فرق لدى العارف بالالباب

المعنى:

التحقيق عند العارفين بالحقائق هو وجود الفرق بين كلام الباري وكلامه.

فكل موجود من الكلام من جهة الصدور والقيام  
والكل من حيثية القبول كتابه عند اولي العقول

المعنى:

فيكون من الكلام كل موجود (لفظاً كان او فعلاً) اذا لوحظ من جهة

الصدور والعام (أي باعتبار الفاعل) ويكون من الكتابة كل موجود لوحظ له  
حيثية القبول (أي باعتبار القابل) هذا ما عند الحكماء.

وباعتبار عالم الأمر فقط      كلامه فانه بلا وسط  
وعالم الخلق كتاب محض      والجمع في ذي الجهتين فرض

المعنى:

وعلى اساس ما تقدم يقال ان كلامه تعالى يوجد باعتبار عالم الامر،  
وهو عالم غيب غيبه على وجه لا يعلمه الا هو فان هذا العالم كلام الباري  
فيلاحظ فيه جهة القيام بالفاعل فقط بدون تخلل واسطة في الين من العقول  
الطولية ويقال ان عالم الخلق والكون هو الكتاب فقط.

ومن المعلوم تحقق الوحدة (الجمع) لما هو ذي الجهتين (الصورة اللفظية  
التي لها جهة الكلام وجهة الكتابة) كما قال صدر المتألهين: فاذا ظهر لك  
صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين (قال بعد التمثيل) فوضح  
ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة (١).

وللكلام باعتبار الجمع      والفرق وصفان يغير منع  
فباعتبار الجمع بالقرآن      يدعي كما في الفرق بالفرقان

المعنى:

ولا اشكال في ان لكلام الباري (من جهة انه كلام) وصفان باعتبار  
الاحمال (الجمع) وباعتبار التفصيل (الفرق) فبالاعتبار الاول يسمى بالقرآن  
وبالاعتبار الثاني يسمى بالفرقان.

وجوده الجمعي في أعلى القلم      فيه انطوى كل العلوم والحكم  
وجوده الفرقي والتفصيلي      في غيره من سائر العقول

المعنى:

ويكون وجود الكلام الجمعي بحو الاجمال والبساطة في العقل الكلى  
(أعلى القلم) الذي سطوي فيه كل العقول والحكم البديعة، ويكون وجود  
الكلام الفرقي بحو الكثرة والتفصيل في غير ذلك العقل من سائر العقول.  
كما قال صدر المتألهين: ان هذا القول من الكلام عن نبيا(ص) قرآن  
وفرقان جميعاً. (وقال في شرح هذه الكلمات) فكلام الله المنزل على  
نبيا(ص) هو العقل الكلى الذي هو مقامه(ص) وروحانيته بمعنى جملة العقول  
المحركة للسموات والارضين لكونها بدايات وعايات فهذا الكلام قرآن  
باعبار الوجود وفرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا: بان لها ماهيات كما  
هو المشهور والآ فرقا يسهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشده  
والضعف (١).

وان في دائرة الوجود      قوسى للنزول والصعود

المعنى:

والتحقيق ان في حوزة لوجود يكون قوسان ١- النزولي الذي هو النزول  
الى عالم الناسوت، ٢- الصعودي الذي هو الصعود الى عالم اللاهوت.  
كما قال صدر المتألهين صورة حكمة الله تعالى واظهار ما في مكاسم  
علمه ومفاسيح عيه وخرائن رحمته اذا خرجت من عالم لعب الى عالم

الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية الامر كما قال تعالى «تزيلاً ممن خلق الارض والسموات العلوي»، وقال: «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه» فعند ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله تعالى «اليه يصعد الكلم الطيب» (١).

والمراد منها الكلمات التامات العقول البسيطة الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام.

وبالنسبة المصطفى والآل قد ختمت دائرة الكمال

المعنى:

وقد تمت دائرة الكمال بتمامها وكمالها بوجود النبي الاكرم وآله الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام فان اول ظهور الحق من عالم الغيب الى عالم الشهادة هي الجواهر لمجردة، العقول البسيطة.

وهي على التحقيق، الانوار القدسية (النبي الخاتم والائمة الاطهار) اولئك هم وسائط العيوض وابواب الرحمة وفي نهاية المطاف يصعدوا وتقربوا الى ان النبي «ص» دنى فتدلى فكان هاب قوسيين او ادسي، اولئك هم السابقون في الوجود على اساس قاعدة الاشرف فالاشرف وهم المقربون كما قال تعالى «السابقون السابقون اولئك المقربون» وعنده ورد في زیارت الجامعة: وانتم الاخيار وهداة الابرار وحجج الحبار بكم فتح الله وبيكم يختم الله وبيكم ينزل العيث وبيكم يمسك السماء (٢).

واول المراتب العقلية هو الحقيقة المعمدية

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٦

(٢) معانيع الجنان: ٧٤



المعنى:

ويكون اول مرتبة مما «فاص عليه الفص والوجود من الحواهر العقلية هو وجود النبي الاكرم الرسول الاعظم (ص)

فما وعاه قلبه مما وعى يكون قرآناً وفرقاناً مع

المعنى:

فيكون ما وعاه قلب النبي (ص) مما وعى من الوحي قرآناً وفرقاناً باعتبار الاحمال والتفصيل

وغيره ليس على هذا النمط بل كل ما اوتى فرقاناً فقط

المعنى:

وما غير القرآن (النازل على قلب النبي «ص») من الكتب السماوية فلا يكون كذلك بل كل ما اوتى من السوراة والانجيل والربور بالاباء يكون فرقاناً فقط.

ولا اختصاصه به كما علم يقول اوتيت جوامع الكلم

المعنى:

ولأجل اختصاص النبي (ص) بذلك الفيض والميزة كما عرفت كان رسول الله (ص) يقول اوتيت جوامع الكلم (القرآن).

وند ختمت هذه المقالة	باسم النبي (ص) خاتم الرسالة
فيامن اصطفاه من بريته	وحصه بعلمه وحكمته
صل على محمد وعسرته	وزائه في سره وسيرته

اللهم صل على محمد وآل محمد.

## - الفهرست -

٥	المقدمة الأولى
٦	المقدمة الثانية
١٠	شعر
١١	تعريف الوجود
١٤	أصالة الوجود
١٩	اشتراك الوجود
٢٢	زيادة الوجود على الماهية
٢٦	الواجب لاماهية له
٢٨	حقيقة الوجود تنكيكة واحدة
٣٢	انبات الوجود الذهني
٤٤	المعقول الأول والثاني عند الحكيم والميزاني
٤٧	تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد
٥٠	الأحكام السلبية للوجود
٥٢	تكثر الوجود بالتشكيك وبالماهية
٥٥	المععدم ليس بشيء
٦١	عدم التمايز في الاعداد
٦٤	امتناع اعادة المععدم
٧٢	رفع شبهة المععدم المطلق
٧٥	مناطق الصدق في القضايا
٨٠	اقسام الجمل وماهو مجعول بذاته
٨٩	تقسيم الوجود الى المحمولي وغيره
٩٢	مواد القضايا وجهاتها
٩٥	الجهات اعتبارية
٩٩	اقسام الجهات
١٠٢	مباحث خاصة بالامكان
١١٧	نفي الاولوية الذاتية والغيرية
١١٩	الامكان الاستعدادي
١٢٢	الحدوث والتقدم
١٢٨	مرجع حدوث العالم فيما لايزال
١٣١	اقسام السبق واللاحق



مرکز تحقیقات فلسفه و منطق اسلامی

١٣٥	ملاك السبق بأقسامه
١٣٨	القوة والفعل وأقسامهما
١٤٢	سبق القوة على الفعل وعدمه
١٤٥	الماهية ولواحقها
١٥٢	اعتبارات الماهية
١٥٨	بعض أحكام أجزاء الماهية
١٦٢	حقيقة النوع فصله الأخير
١٦٣	كيفية التركيب في الأجزاء الحدية
١٦٤	خواص الأجزاء
١٦٦	لزوم الحاجة بين أجزاء المركب
١٦٧	التشخيص
١٦٩	انحاء التشخيص
١٧٢	الوحدة والكثرة
١٧٥	تقسيم الوحدة
١٨٠	الاتحاد والهوية
١٨٢	تقسيم العمل
١٨٥	تقسيم آخر للعمل
١٨٧	بعض أحكام الوحدة
١٨٩	تتبع
١٩١	التقابل وأقسامه
١٩٢	تقابل السلب والإيجاب
١٩٦	بحث وتحقيق
١٩٨	تقابل القدم والملكة
٢٠١	تقابل النضاب
٢٠٤	تقابل التضاد
٢١٠	مباحث العلة والمطلوب
٢١٣	اقسام العلة الفاعلية
٢١٨	نحو فاعلية تعالى مجدد
٢٢١	تمثيل لفاعلية النفس
٢٢٤	البحث عن الغاية
٢٢٦	دفع الشكوك عن الغاية

۲۲۹	في نفي الاتقان
۲۳۴	العلة الصورية
۲۳۸	العلة المادية
۲۴۳	الأحكام المشتركة بين العلة الاربعه
۲۴۵	بعض الأحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية
۲۴۷	الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول
۲۵۵	مباحث الجواهر والاعراض (تعريف الجواهر واقسامه)
۲۶۲	تعريف الكم
۲۶۳	اقسام الكم
۲۶۵	نفي التضاد في الكم
۲۶۷	نفي الاشتداد في الكم
۲۶۷	اثبات تنامي الأبعاد في الكم
۲۶۸	الكيف
۲۷۰	الكميات النفسانية
۲۷۲	منها تقسيمه الى الحسولي والحضوري
۲۷۴	ومنها تقسيمه الى الفعلي والانفعالي
۲۷۵	ومنها تقسيمه الى الواجب والممكن
۲۷۶	ومنها تقسيمه بالعلم التفصيلي والاجمالي
۲۷۸	من الكميات النفسانية القدرة
۲۸۰	ومن الكميات النفسانية الارادة
۲۸۲	ومن الكميات النفسانية الخلق
۲۸۶	الكميات المحسوسة
۲۸۹	المبصرات
۲۹۰	المسموعات
۲۹۲	الملموسات
۲۹۵	المطعمات
۲۹۶	المشروبات
۲۹۷	الكميات الاستعدادية
۲۹۹	الكميات المختصة بالكميات
۳۰۲	الملك والجدة
۳۰۶	الوضع

٣٠٦	المنزل
٣٠٨	الأنين
٣١٣	الإضافة
٣١٨	الالهيّات - (اثبات واجب الوجود)
٣٢٤	توحيدته تعالى من حيث الصانعية
٣٢٨	بساطته تعالى
٣٣٠	تقسيم صفاته تعالى
٣٣٣	اثبات الصفات الثبوتية
٣٣٥	عينية الصفات الحقيقية
٣٣٨	علمه تعالى بذاته
٣٤٢	علمه تعالى بما سواه
٣٤٦	علمه تعالى الفعلي بعد الإيجاد
٣٤٧	مراتب علمه تعالى مجده
٣٥١	قدرته تعالى
٣٥٧	إرادته تعالى شأنه
٣٥٩	أقسام الإرادة
٣٦٢	إنه تعالى غاية النيات
٣٦٦	حياته تعالى
٣٦٩	بصره وسمعه تعالى شأنه
٣٧١	كلامه تعالى شأنه
٣٧٦	الفرق بين الكلام والكتاب
٣٨١	الفهرست



مرکز تحقیقات حکمتی و فلسفی